

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 121

*Interculturalidad y
género en la Unión
de Organizaciones
Campesinas
e Indígenas
de Cotacachi*

Lara Janson



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR

Ecuador

20 años



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

Interculturalidad y género
en la Unión de Organizaciones Campesinas
e Indígenas de Cotacachi

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 121

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426
www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

CORPORACIÓN EDITORA NACIONAL
Roca E9-59 y Tamayo • Apartado postal: 17-12-886 • Quito, Ecuador
Teléfonos: (593 2) 255 4358, 255 4558 • Fax: ext. 12
www.cenlibrosecuador.org • cen@cenlibrosecuador.org

Lara Janson

**Interculturalidad y género
en la Unión de Organizaciones Campesinas
e Indígenas de Cotacachi**



**UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR**
Ecuador

20 años



**CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL**

Quito, 2012

**Interculturalidad y género en la Unión de Organizaciones
Campesinas e Indígenas de Cotacachi**

Lara Janson

SERIE 
Magíster
VOLUMEN 121

Primera edición:

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Corporación Editora Nacional
Quito, diciembre de 2012

Coordinación editorial:

Quinche Ortiz Crespo

Armado:

Martha Vinueza M.

Impresión:

*Taller Gráfico La Huella
La Isla N27-96 y Cuba, Quito*

ISBN: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
978-9978-19-554-3

ISBN: Corporación Editora Nacional
978-9978-84-654-4

Derechos de autor:

Inscripción: 040554

Depósito legal: 004894

Título original: *Interculturalidad y género en La Unión de Organizaciones Campesinas
e Indígenas de Cotacachi, UNORCAC del Ecuador*

Tesis para la obtención del título de Magíster en Estudios Latinoamericanos,
con mención en Políticas Culturales

Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, 2007

Autor: *Lara Helena Janson* (correo e.: jansonla@gmail.com)

Tutor: *Catherine Walsh*

Código bibliográfico del Centro de Información: T-0473

Contenido

Introducción / 11

Capítulo I

Interculturalidad y género vistos desde el movimiento indígena / 25

Interculturalidad / 25

Género / 29

Capítulo II

Experiencias con la UNORCAC / 33

El sitio de investigación: lugares sociales, institucionales y geográficos y rasgos generales / 34

Contacto con la UNORCAC / 41

Proyectos y prácticas relevantes; experiencias con la UNORCAC / 46

Proyectos y prácticas relacionados con el Comité de Mujeres / 59

El conflicto: parte de la vida cotidiana / 62

Conversaciones con las dirigentes: reflexiones, esperanzas y retos / 66

Capítulo III

Elementos conceptuales: la interculturalidad, el género y su (inter)relación / 71

Interculturalidad / 71

Género / 89

La relación entre género e interculturalidad / 100

Reflexiones finales / 107

Bibliografía / 113

A mis queridas familias ecuatorianas: la familia Pachacama, en Quito, y la familia Cachiguango, en Peguche, por enseñarme diariamente cómo se construye la convivencia intercultural.

El presente trabajo fue posible gracias al apoyo, colaboración y ayuda de muchas personas:

Mi familia, por hacerme notar que el mundo es injusto, pero que una sociedad más equitativa y justa es posible con la liberación de las prisiones, reales y simbólicas.

La Fundación CIMAS del Ecuador, por introducirme a la interculturalidad.

Las líderes de la UNORCAC –Luz María Alta y Lanchimba, Magdalena, Carmen y Rumiñahui– por invitarme a compartir y aprender con ellos ellas.

Las mujeres de las comunidades de Cotacachi, por abrir sus espacios a una gringa que teje bufandas con agujones gruesos.

Cristina Mancero, por traducir lo que quiero decir a algo comprensible para los demás.

Rosemarie Terán y Ariruma Kowii, mis lectores, por sus valiosos comentarios.

Catherine Walsh, mi maestra y tutora, cuyos posicionamientos y trabajo son ejemplares e inspiradores.

Y la Comisión Fulbright del Ecuador, que aboga por el intercambio y el diálogo intercultural y que hizo posible mi retorno a Ecuador y esta búsqueda de nuevos horizontes y posibilidades.

Introducción

Nosotros siempre tenemos que rescatar todas las costumbres de nuestra cultura que tenemos porque ahí está nuestra vida, en esa práctica está nuestra vida, nuestros valores, de nuestros antepasados, porque si nosotros perdemos eso, también sería perder nuestra identidad... dicen que un pueblo sin historia es como no ser nadie; entonces nosotras las mujeres... estamos ahora rescatando... la tradición entre la comida, la ropa, la cultura, su vestimenta, sus bailes, sus cuentos —es una manera de seguir manteniendo a largo plazo nuestra tradición.

Luz María Lanchimba, presidenta del Comité de las Mujeres de la UNORCAC

En el mundo globalizado de hoy, se están desarrollando procesos que responden a la persistencia del «traumatismo de la conquista», una «verdadera huella del pasado en el presente».¹ Los patrones de dominación social, política y económica establecidos en América Latina desde la Conquista forman parte de lo que el sociólogo peruano Aníbal Quijano llama «la colonialidad del poder en América».²

La siguiente investigación se enfoca en la interculturalidad y el género y su operación y construcción dentro de una organización, en este caso la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), ubicada en la provincia de Imbabura en la Sierra, al norte de Ecuador. Con este trabajo, espero reorientar la discusión crítica sobre formas de resistencia

1. Nathan Wachtel, «La danza de la Conquista», cap. 2, en *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1976, p. 63.
2. Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro Gómez, Oscar Guardio Rivera, y Carmen Millán de Benavides, edit., *Pensar [en] los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA, 1999, p. 103.

sociales, culturales, educativas y políticas, frente a la discriminación y subordinación perpetuadas por la «matriz colonial» descrita por Quijano (1992).³

El estudio se concentra en la relación de estos dos conceptos, interculturalidad y género, específicamente relativas al Comité Central de Mujeres de la UNORCAC. Se entiende la interculturalidad como proyecto político-social, desde los movimientos sociales que han tomado conciencia y formado procesos distintos desde adentro, que busca descolonizar, y se entiende el género como un elemento clave en la construcción de la diferencia colonial y en el patrón global de poder, que se refiere al conjunto de rasgos culturales, conductistas o psicológicos típicamente asociados con un sexo. Existen muchos debates sobre la definición de género y en el siguiente trabajo se exploran varias concepciones del término. Conuerdo con Judith Butler en tres características del género: primera, que es una construcción social; segunda, que es una interpretación –es decir, es algo actuado– y finalmente, que uno siempre está en el proceso de llegar a ser un género en vez de realmente *ser* un género.⁴ El género no es algo tan fijo ni predeterminado como la idea del sexo, ya que siempre cambia de acuerdo a la cultura particular.

La interculturalidad y el género son temas que me han causado mucho impacto. Siempre me han interesado la diversidad cultural y los conflictos que surgen alrededor de ella, además de la desigualdad de género en particular. En mis estudios de pregrado, realicé una especialización en Estudios de Género, al mismo tiempo que trabajaba con el tema de la violencia intrafamiliar y el abuso. En mi trabajo con mujeres abusadas física, psicológica y emocionalmente, he visto una falta de diálogo sobre el tema de la desigualdad de género, no sólo entre hombres y mujeres, sino también, y en especial, entre grupos culturalmente distintos.

Es por esta razón que, al momento de introducirme en el concepto de interculturalidad en Ecuador, vi la oportunidad de pensar en otra manera de enfocarse en la desigualdad, sea de género, etnia, clase social, o cualquier otra categoría. Hace tres años, tuve la oportunidad de realizar una investigación sobre la interculturalidad y el género dentro del Municipio de Otavalo, también reconocido por su discurso intercultural, y a cargo del señor alcalde Mario Conejo. La interculturalidad me fascinaba y sentía que sólo había tocado la superficie del tema, por lo que decidí volver a Ecuador para estudiarlo más profundamente, en un programa de maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar. La maestría me brindó la oportunidad de formular un estudio que

3. Aníbal Quijano, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo, 1992.
4. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990.

vincule los temas de interculturalidad y género, lo cual me ha representado una experiencia enriquecedora.

Esta investigación se enfoca en una organización específica de la Sierra ecuatoriana, y pretende explicar cómo el género ha sido tratado en los discursos y prácticas de la interculturalidad dentro de dicha organización. Pero para apreciar la importancia de la organización y de la relación entre el género y la interculturalidad, se debe partir de un breve recuento histórico de la colonialidad en América Latina. Precisamente una perspectiva histórica más amplia, luego reducida al caso de la UNORCAC, permitirá situar claramente la discusión sobre la relación de estos dos términos. Todas las dinámicas de la UNORCAC conectadas con la interculturalidad y el género emergen de un contexto más general, por lo que es esencial revisarlo.

Para empezar, Quijano ha subrayado que no hay que confundir el período colonial con la colonialidad; la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad y juntos forman los dos lados del sistema mundial moderno.⁵ La colonialidad se ha perpetuado a través de una ideología homogenizante y el ejercicio de la violencia física y psicológica. Según el argentino, Walter Mignolo, la «colonialidad» hace referencia a –e intenta revelar– una lógica incrustada que refuerza el control, la dominación y la explotación enmascarados en el lenguaje de salvación, progreso, modernización y el bienestar de todos (Mignolo, 2005: 6).⁶

En América Latina surgió la idea de crear una Latinoamérica que tome a Europa como modelo, un proyecto dentro del cual los indígenas serían vistos como una «cuestión» o «problema» a ser resuelto.⁷ Armando Muyolema, en su artículo, «De la <cuestión indígena> a <lo indígena> como cuestionamiento», explica que «[d]entro de esa civilización futura, el <indio> tiene asignado un destino: «el camino de la civilización latina»» (Muyolema, 2001: 331). Se desarrollaba entonces una ideología de asimilación a la nacionalidad; la idea de que el mestizaje constituía la única salvación de los <indios>;⁸ la noción de una cultura «genuina, la cultura gestada por el pueblo mestizo», que continuamente negaba y denigraba sus raíces indígenas y pretendía ser blanco, y, el argumento de que el futuro para los indígenas consistiría en una cultura mestiza porque

5. Walter Mignolo, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, p. 5.

6. Traducido por la autora de: «<Coloniality>, therefore, points toward and intends to unveil an embedded logic that enforces control, domination, and exploitation disguised in the language of salvation, progress, modernization, and being good for everyone».

7. Armando Muyolema, «De la <cuestión indígena> a lo <indígena> como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje», en Ileana Rodríguez, *Convergencia de tiempos: estudios subalternos, contextos latinoamericanos, Estado, cultura y subalternidad*, Ámsterdam, Rodopi, 2001, p. 331.

8. Según Muyolema, esa idea fue expresada por Pío Jaramillo Alvarado, sociólogo liberal ecuatoriano (1894-1978), cuyos argumentos se alineaban con los de José Vasconcelos.

«la cultura india ya no tenía sentido», según las palabras de Ángel Rama (331, 332). Dentro de este proyecto cultural-civilizador, la modernización era diametralmente opuesta a la cultura indígena; es decir, la existencia de una negó la posibilidad de la otra.⁹

En estos días, el orden económico y político internacional, es decir el «patrón global de poder» (Quijano, 1999: 106), crea el empobrecimiento humano y ambiental. Bajo una hegemonía imperial, el militarismo y el control estratégico de la biodiversidad están creciendo y el pensamiento hegemónico vigente es excluyente, racista, etnocentrista, heterosexista y sexista. Sin embargo, es a la vez evidente que las resistencias, la construcción de alternativas, el surgimiento de nuevos sujetos, los lenguajes críticos y los espacios y prácticas de creación están desafiando a la matriz colonial.¹⁰

Contando con una larga historia de resistencia y adaptación, los pueblos originarios del continente –además de los pueblos afrodescendientes– desafían las ideologías eurocentristas, excluyentes y desarrollistas «[m]ediante procesos cada vez más visibles y expresivos de autodeterminación»¹¹ desde los cuales se ha podido generar el concepto de la interculturalidad. Según Catherine Walsh, activista y profesora en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, la interculturalidad, como es concebida por el movimiento indígena ecuatoriano, constituye una configuración conceptual por sí misma «otra».¹² El poeta e intelectual kichwa Ariruma Kowii¹³ dice que el movimiento indígena del Ecuador ha considerado la interculturalidad como un «principio ideológico»¹⁴ y apunta hacia la búsqueda para un camino que pueda trascender las desigualdades de nuestras sociedades y allanar el camino para la descolonización. Walsh explica:

9. Cabe señalar que, a pesar del énfasis puesto por muchos académicos en el caso de los pueblos indígenas, es importante reconocer el hecho de que los pueblos afrodescendientes también se veían excluidos y negados por el proyecto cultural-civilizador heredado de la Colonia.
10. Irene León, «FSA: La otra América en debate», *Introducción de La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 17.
11. Catherine Walsh, «(De) Construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en Norma Fuller, edit., *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, 2002, p. 179.
12. Catherine Walsh, «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en Ramón Grosfogel, Nelson Maldonado-Torres, José Saldívar, edit., *Coloniality of power, transmodernity and border thinking*, Durham, Duke University Press, 2005, p. 1.
13. Ariruma Kowii, «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz [de]colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005, p. 285.
14. La CONAIE se refería a la interculturalidad como un «principio ideológico» en su «Proyecto político» del año 1997.

Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política... un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia, desviándose de las normas dominantes y, a la vez, radicalmente desafiando a ellas, así abriendo la posibilidad para la descolonización (Walsh, 2005: 1).

La «otredad» ha sido construida desde la Conquista, como manera de crear y sostener jerarquías de poder basadas en la idea de culturas e ideologías dominantes; «los otros» son marginados y excluidos de los centros del poder. La otredad se construye a base del rechazo y de la negación de los espacios y el reconocimiento. Este contexto permite comprender cómo los grupos «otros», es decir, los excluidos y marginados, combaten la dominación desde su posición, fuera del centro del poder; utilizar conocimientos, políticas, pensamientos y poderes «otros» implica cambiar los patrones de poder a través del posicionamiento fuera de la estructura dominante.

La interculturalidad sigue siendo un tema de candente actualidad, especialmente en Ecuador y en Cotacachi. En Ecuador, país rico en diversidad cultural, se ha creado proyectos basados en el concepto de la interculturalidad en el ámbito local para generar cambios sociales y políticos significativos, especialmente desde los movimientos afro e indígenas. A diferencia de las políticas multiculturales que se volvieron populares en la década de los 80 (y los 90, en el caso de Latinoamérica) con muchos gobiernos nacionales, por ejemplo, los proyectos basados en la interculturalidad tienen un enfoque más activo respecto al racismo y al etnocentrismo, y muchas veces identifican el género como un tema principal, por lo menos en su retórica. Sobre todo, la idea de la interculturalidad surge de la necesidad apremiante, frente a los conflictos innumerables entre grupos que son distintos, de encontrar nuevas maneras de relacionarse para que se dé vida a proyectos que exijan que las estructuras opresivas en nuestras sociedades cambien.

Es importante investigar la interculturalidad precisamente por su potencial para cambiar los patrones desiguales de poder, lo cual ya se ha visto en Ecuador, específicamente en la Sierra norte, en el cantón Cotacachi, entre otros cantones. Frente al racismo, la colonización, la subalternización y la homogeneización, movimientos de los sectores indígenas y afrodescendientes proponen otro método de pensar, que permita un diálogo entre grupos distintos pero relacionados, entendiendo que esta relación también se caracteriza por el derecho a la diferencia y a estar en conflicto. Se piensa en la interculturalidad con

el reconocimiento de que las culturas siempre están en contacto con «el otro»¹⁵ y que ello forma parte de la identidad de uno mismo, tanto a nivel individual como de grupo. Es una comprensión que le permite a uno conocer al otro, valorarlo e intercambiar con él, manteniendo los valores culturales propios.

Se está prestando cada vez más atención a la importancia de la interculturalidad, particularmente en América Latina. Pero a veces se pone tanto énfasis en temas «étnicos» o «culturales» que el tema importante de la desigualdad de género queda a un lado, fuera del debate y del estudio. Quisiera rescatar la importancia del género y del sexismo como partes principales de la opresión y exclusión en nuestras sociedades, es decir, como aspectos fundamentales de la colonialidad del poder. La matriz colonial y su contraparte, el capitalismo, seguirán destruyendo nuestros entornos sociales y ecológicos, de la misma manera que un cáncer se propaga en el cuerpo a través de tumores que permanecen sin ser descubiertos, eventualmente arrasando el mismísimo organismo que lo sostiene. ¿Esperamos que el cáncer siga creciendo? Ya se ha visto que la pobreza, la discriminación y la polarización entre distintos grupos siguen llegando a extremos.¹⁶

En vista de que uno de los elementos de la Conquista de América era la propagación de gérmenes ajenos, a mí me gustaría pensar que hoy en día se podría reemplazar la metáfora negativa del germen infeccioso con la imagen del germen de una idea, de una perspectiva esperanzadora: la posibilidad de comprender, descifrar y desenredar la colonialidad para combatirla. Pero esa noción prometedora depende de la habilidad de percibir. Para combatir un cáncer, es necesario disponer de herramientas para examinar los tumores desde todos los ángulos, en primer plano y a cierta distancia. Tal actitud supone que es tan importante considerar la colonialidad del poder desde el enfoque de la desigualdad de género como desde el enfoque del racismo; es decir, contemplar la matriz colonial desde varios puntos de vista permitirá que se logre una mirada más comprensiva.

Con esta semilla de esperanza en la mente, sostengo que es necesario analizar el papel del género dentro de los discursos y prácticas de la interculturalidad y que sería falso reducir la interculturalidad a asuntos étnicos. Desde mi perspectiva personal, la interculturalidad es un concepto que no se debe

15. La «otredad» se basa en la percepción de la diferencia; el otro es identificado como «diferente» y «desconocido», de cierta manera.

16. Norma Sanchís, «La ceguera de género de la economía», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 401. Según Norma Sanchís, socióloga y feminista argentina, «Desde 1997 no se ha logrado avanzar nada en cuanto a la erradicación de la pobreza en el continente, por el contrario, en los últimos años creció levemente la pobreza y la indigencia».

ceñir sólo a tal dimensión. De ahí que un aspecto central en esta discusión sea la de definir cómo entender las nociones de interculturalidad y género.

A veces se suele olvidar cuán decisiva es la cuestión de género en nuestras prácticas e imaginarios, por lo que echaré un vistazo al impacto de ella en el mundo actual. Es innegable el hecho de que todavía existe mucha desigualdad de género en el mundo y en Ecuador. De las 1,3 billones de personas que viven bajo condiciones de pobreza en el mundo, el 70% son mujeres.¹⁷ A pesar de que constituyen el 50% de la población adulta del mundo, un tercio de la fuerza de trabajo oficial, las mujeres realizan dos terceras partes del total de las horas de trabajo y producen la mitad de la comida del mundo, pero ganan sólo una décima parte del ingreso mundial y poseen menos del 1% de la propiedad global.¹⁸ Las Naciones Unidas afirman que por lo menos el 66% (hasta el 75%) de los 876 millones de analfabetos del mundo son mujeres y que dicha cifra no disminuirá en los próximos años.¹⁹ La falta de educación es un factor a considerar dado que, a pesar de la reconocida necesidad de promover la equidad de género, las mujeres son notablemente mal representadas en los gobiernos y partidos políticos.²⁰ Asimismo, quiero recordar que por lo menos una de cada tres mujeres en el mundo ha sido golpeada, obligada a tener relaciones sexuales o abusada en su vida de distintas maneras, según un estudio citado por Amnistía Internacional (Amnesty Internacional). La violencia contra mujeres y niños sigue siendo un problema grave y las mujeres siguen ganando menos que los hombres en el trabajo que hacen, especialmente si tomamos en cuenta que muchas veces es un doble trabajo: dentro de y fuera de la casa. De un sinnúmero de maneras, hay desigualdad de género en todo el mundo y también en localidades puntuales, como es el caso de Cotacachi, Ecuador.

La provincia de Imbabura, dentro de la cual se encuentra el cantón Cotacachi, padece índices altos de violencia contra las mujeres y consta en la categoría más alta de todas las veintidós provincias respecto a niveles de violencia intrafamiliar, según el SIISE.²¹ Imbabura también está ubicada en la categoría más alta respecto a la tasa global de fecundidad, es decir, el número promedio de hijas e hijos que nacerían. En Imbabura, la mujer media esperará

17. «The State of the World: Brief Introduction to Global Issues», en *The World Revolution*, en <http://www.worldrevolution.org/projects/globalissuesoverview/overview2/BriefOverview.htm>.

18. PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 1995*, Madrid, Mundi Prensa, 1995 y World Bank, «World Development Indicators (WDI) 1997», CD-ROM en *World Development Report*, 1997.

19. United Nations, «Women Watch», en <http://www.un.org/womenwatch/resources/stats.htm>.

20. Amnesty International, «Worldwide Statistics on Women», en <http://www.amnesty.org.nz>.

21. Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. Imbabura está en la categoría 5, siendo 1 la categoría de índices más bajos de violencia intrafamiliar y 5 la categoría de índices más altos de violencia intrafamiliar.

tener 3,9 hijos, un número superado sólo en las provincias de Chimborazo (4,2), Loja (4,5), Esmeraldas (4,6), Bolívar (4,7) y Cotopaxi (4,7). Estos niveles de fecundidad tienen implicaciones fuertes respecto a la salud, la educación y la participación social, económica y política de las mujeres de estas provincias, especialmente en vista de que las mujeres son las principales encargadas de cuidar a los niños.²² No es sorprendente, por ejemplo, que sólo el 36,7% de las mujeres de Cotacachi terminen la educación básica primaria y que la mujer media complete cuatro años de estudio antes de dedicarse a otras responsabilidades (normalmente domésticas y agrícolas).

Este tipo de estadísticas son fruto de las relaciones desiguales y de poder entre hombres y mujeres, creadas como aspectos fundamentales de la matriz colonial. Según Nalu Faria, activista brasileña del feminismo, la globalización neoliberal²³ es racista, sexista y homofóbica y la expansión imperialista es producto de un «desbalance en la correlación de fuerzas entre dominantes y oprimidas/os, que luchan por su liberación».²⁴ Asimismo, la consolidación del modelo neoliberal patriarcal está estrechamente ligada a la violencia hacia las mujeres.²⁵ Dentro del proyecto político del nuevo orden internacional, las clases dominantes mantienen la opresión de la mujer.

Flávio Jorge Rodrigues da Silva, miembro de la Coordinación Nacional de Entidades Negras (CONEN) de Brasil, explica que la manera en la que el capitalismo mundial reproduce la desigualdad (y así evita las crisis del capitalismo) tiene que ver con el uso de la política de nuevas tecnologías, lo cual ha provocado la exclusión social. La orientación de la economía hacia la exportación y el flujo rápido de los recursos crea una polarización espacial, destruye las esferas sociales y culturales y perpetúa las desigualdades raciales y de género. Hoy en día, las mujeres se enfrentan con varios tipos de violencia: la feminización de la pobreza, el aumento del tráfico de mujeres, la esterilización, el trabajo sexual, la violencia doméstica y el desempleo. En la «Carta de las mujeres para la Humanidad», producto del I Foro Social Américas, se manifiesta que, aunque las mujeres constituimos más de la mitad de la humanidad y «[d]amos la vida, trabajamos, amamos, creamos, militamos, nos distraemos... [y] garantizamos actualmente la mayoría de las tareas esenciales para la vida y

22. Cabe reconocer que se utiliza la reproducción también como una estrategia de sobrevivencia en las comunidades indígenas del Ecuador.
23. Entendida como la imposición global de una ideología que prioriza el crecimiento económico como el camino hacia y la solución para los problemas económicos y la pobreza, pero que en realidad mantiene la matriz colonial y generalmente ha profundizado la desigualdad.
24. Nalu Faria, «La violencia del neoliberalismo», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 414-415.
25. Flávio Jorge Rodrigues da Silva, «Luchas y alternativas frente al racismo», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 324.

la continuidad de esta humanidad», nuestra posición en la sociedad «permanece subvaluada»²⁶ (2006: 381). Como explica Sònia Parella en su obra, *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, el sistema capitalista mundial «hace uso de las desigualdades de género existentes y ubica a la mujer en posiciones subordinadas».²⁷

La desigualdad de género y el racismo/etnocentrismo son partes de la misma colonialidad de poder; ambos *se forman e informan* mutuamente. Dado que la clasificación de género oprime y excluye *tanto como y conjuntamente con* las clasificaciones étnicas, ambas categorías deben ser consideradas en los debates sobre la interculturalidad. Es muy importante, social y académicamente, investigar cuáles son los esfuerzos para incorporar el tema de género en los proyectos interculturales en el ámbito local en las comunidades principalmente campesinas del cantón Cotacachi.

Bajo este panorama, es de mi interés intentar avanzar hacia una noción diferente de interculturalidad que involucre al tema de género. Lejos de ser un hecho, una realidad concreta o algo por alcanzarse en el corto plazo, la interculturalidad apunta hacia una serie de procesos y posicionamientos llenos de contradicciones; por lo tanto, hay que evitar dar un carácter homogéneo a las prácticas y propuestas interculturales. Al enfoque común en temas étnicos de los procesos interculturales, quisiera añadir y resaltar el elemento de género. Desde América Latina, específicamente la Sierra del Ecuador, investigo cómo se enfrenta la persistencia del racismo, sexismo y otros tipos de dominación a través de la reivindicación de la diferencia cultural, social y política.

Por estas razones, es primordial enfocarse en cómo es pensado el género dentro del discurso y en las prácticas de la interculturalidad al interior de una organización como la UNORCAC, que se enfrenta a la persistencia del racismo y del sexismo en la zona de Cotacachi y que, en su estructura, está atravesada por los ejes de interculturalidad y género. Uno de los retos en las comunidades del cantón es cambiar las relaciones de desigualdad a través de propuestas y procesos interculturales, para resignificar así la diferencia colonial e intentar crear nuevas condiciones de *poder, saber y ser* en un contexto descolonizado.

Las comunidades campesinas de Cotacachi son lugares de (re)producción de mediaciones socioculturales que posibilitan la interacción social y que permiten a los sujetos sociales manejar su realidad. En estos espacios habita la cultura como aspecto simbólico de las prácticas cotidianas, pensada en términos no sólo de «conocimientos sino de re-conocimiento», según lo describe

26. «Carta de las mujeres para la Humanida», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 381.

27. Sònia Parella Rubio, *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Barcelona, Anthropos, 2003, p. 81.

Jesús Martín Barbero.²⁸ Confrontados con la persistencia de condiciones de inequidad, exclusión y pobreza en la zona, los sujetos de las comunidades rurales de Cotacachi²⁹ —específicamente los dirigentes de la UNORCAC— buscan maneras de crear escenarios de diálogo cultural en medio de situaciones de tensión, conflictividad y diferencia, para insistir en que se tome al pie de la letra la expresión «una sociedad pluricultural» y que la interculturalidad no quede en el discurso, sino que se convierta en un proyecto político-social viable.

Con el siguiente trabajo quisiera explorar el tratamiento del tema de género dentro de los discursos y las prácticas de la interculturalidad, entendiendo estos conceptos no como hechos, sino como conceptos flexibles y procesos activos. Por lo tanto, la pregunta central desarrollada en esta investigación es la siguiente: ¿Cómo se concibe la relación entre la interculturalidad y el género desde el discurso hasta la administración y práctica de la Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC)?

Con este acercamiento específico, planteo una pregunta más general: ¿De qué manera se puede considerar el tema de género como un componente necesario para enfrentar la colonialidad del poder a través de procesos interculturales? El objetivo central es explorar el papel del género en los discursos y prácticas de la interculturalidad en la UNORCAC y en el contexto de Cotacachi. Por otro lado, las preguntas que constituyen los objetivos secundarios son: ¿Qué se entiende por «género»? y ¿qué rol juega el tema dentro de la UNORCAC? ¿Qué se entiende por «interculturalidad» y ¿qué rol juega el concepto dentro de la UNORCAC? y ¿Cómo se usan los conceptos de interculturalidad y género para enfrentar la realidad de organizaciones y comunidades indígenas campesinas en Ecuador?

La justificación de esa investigación, respecto a su importancia académica y social, gira alrededor del hecho de que el tema central —la vinculación entre el género y la interculturalidad— es poco estudiado. Como bien ha afirmado la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, la oportunidad de fomentar un diálogo teórico práctico desde lo intercultural «requiere la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, categorías y nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad».³⁰ Es importante pensar y conceptua-

28. Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2001, p. 10.

29. Esta investigación se enfoca en una organización dedicada exclusivamente a las comunidades campesinas de Cotacachi, no tanto al espacio urbano. En Cotacachi, no obstante, se evidencia a menudo la tensión entre los sectores urbanos y rurales, por lo que se discutirá el tema varias veces.

30. Universidad Intercultural Amawtay Wasi, «Bases filosóficas y conceptuales de la universidad intercultural Amawtay Wasi», en *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004, p. 164.

lizar la interculturalidad desde varios ángulos y enfoques epistemológicos; el enfoque de género brinda otro espacio de reflexión que propone nuevas formas de concebir la construcción de prácticas y procesos interculturales. Muy lejos de querer perpetuar la proliferación de «verdades absolutas», productos de la colonización del conocimiento, quisiera abrir un espacio de cuestionamiento y de aprendizaje.

Intento unir la importancia social y política de la interculturalidad y el género con su importancia académica. La interculturalidad surge de las prácticas cotidianas y los movimientos sociales antes que del campo académico y es crucial examinar su expresión desde los movimientos sociales; por esta razón trabajé con un conjunto de organizaciones en Cotacachi vinculadas con los movimientos sociopolíticos de la región. Se podría decir que el éxito de tales organizaciones y movimientos se relaciona estrechamente con la capacidad de formar espacios de reflexión para evaluar cuán eficaces son las estrategias que proponen dichos movimientos. Por ende, los aportes académicos sobre el tratamiento de género en los discursos y las prácticas interculturales pueden ser muy importantes para el avance de los proyectos interculturales y de género, más aún cuando incluyen reflexiones sobre los movimientos mismos.

El análisis de esta investigación tiene un carácter descriptivo-explicativo de las prácticas y los discursos de la UNORCAC relativos a la interculturalidad y al género. También examino críticamente la bibliografía existente del tema –o sea, literatura académica– con relación a mis experiencias con la UNORCAC. Para dar respuesta a la pregunta de investigación, recorro a dos tipos de análisis y, por lo tanto, dos tipos de fuentes. Para realizar un análisis macro sobre el contexto desde el cual surgió la UNORCAC, he abordado descripciones sociodemográficas e información documental. Pero fundamentalmente pongo énfasis en un análisis micro de las prácticas cotidianas y el discurso dentro del Comité de Mujeres en la UNORCAC. Las fuentes primarias, que incluyen relatos orales, documentos oficiales de la UNORCAC y entrevistas informales, y mis propias observaciones y participaciones, constituyen elementos fundamentales en esta investigación.

El primer día, cuando las conocí, pregunté a las dirigentes de la UNORCAC qué tipo de investigación sería más útil para ellas expresaron el deseo de generar un espacio de reflexión dentro de la UNORCAC, específicamente dentro del Comité de Mujeres. Tomando esto en cuenta, la siguiente investigación se enfocará mucho en la transcripción de las entrevistas realizadas.

Este trabajo es, definitivamente, interdisciplinario por la naturaleza de la interculturalidad misma. El marco disciplinario en el que se inscribe esta investigación es el de los estudios culturales, las políticas culturales, los estudios de género, la sociología y los movimientos sociales. Se inscribe dentro

de las perspectivas alternativas sobre el proyecto de modernidad/colonialidad, particularmente sobre las desigualdades étnicas y de género.

Respecto a la metodología de este trabajo y la evidencia contenida en esta investigación, mi presencia y participación con la UNORCAC, en sus reuniones y actividades, fueron los factores más importantes para ver cómo funciona la organización cotidianamente y cómo se relaciona con las comunidades. Entrevisté a las líderes de la unión y también a mujeres de las comunidades con las que trabajan, no solamente para preguntar sobre cómo conciben ellos la interculturalidad y el género, entre otras cosas, sino también para hacer hincapié en las experiencias e historias de cada individuo. De esta manera, se pudo entender cómo aquello vivido en una realidad local influye en la concepción de la interculturalidad y el género.

Cabe reconocer brevemente quiénes hablan en las conversaciones y prácticas descritas en esta investigación y, asimismo, desde dónde habla cada uno. Todas las mujeres que forman parte del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC son indígenas de las comunidades campesinas de Cotacachi. Hago referencia principalmente a cuatro de ellas: Luz María Lanchimba (presidenta del Comité Central); Magdalena Fueres (miembro de la Comisión Social y del Comité Central); Carmen Morán (promotora de salud y partera); y Luz María Alta (líder del taller de bordados). También se incorporan las perspectivas y reflexiones de dos dirigentes dentro de la UNORCAC que trabajan conjuntamente con las mujeres del Comité Central: Rumiñahui Andrango (indígena, Secretario de Actas y Comunicaciones/Técnico de Fortalecimiento Organizativo) y Jorge Pazmiño de la Torre (mestizo, Coordinador del Proyecto con los Niños de la UNORCAC). Por la relación que han ido desarrollando con la UNORCAC, otros actores incluyen: las mujeres campesinas e indígenas que participan en los talleres de bordados; el grupo de 30 parteras indígenas; otros dirigentes de la UNORCAC que participan en reuniones; los mercaderes (mestizos e indígenas urbanos) que forman parte de la Economía Mixta Jatuk Cem en la ciudad de Cotacachi; los facilitadores/técnicos que ayudan a guiar las reuniones que involucran la Asamblea Cantonal y el Municipio de Cotacachi; y representantes del Municipio mismo, a saber el Sr. Alcalde, Auki Tituaña.

El lugar desde el cual se habla en esta investigación es el de las experiencias subjetivas de una estudiante norteamericana que se ha interrelacionado tanto con miembros de la UNORCAC, como con miembros de las comunidades de Cotacachi. He querido trabajar *con* y no sólo *observar* de tal manera que así fuese una exploración mutua –de las organizaciones y de mi persona– sobre la diversidad de enfoques interculturales y de género. A partir de esta interacción se espera que en este texto hablen múltiples voces, pero siempre bajo el reconocimiento de que, finalmente, todo ha sido filtrado por los ojos de una persona ajena a las comunidades de Cotacachi. En mi opinión,

sería metodológicamente incorrecto intentar hablar desde una perspectiva que pretenda ser «neutral». En esta investigación, asumí la posición de observadora participante, lo cual implica que todas somos sujetos.

Lejos de negar la subjetividad de este proyecto, recalco la oportunidad que tuve de experimentar una subjetividad sumamente rica a través de entrevistas, conversaciones, reuniones, observaciones y participaciones, pensando siempre en cómo las mujeres que trabajan en las organizaciones se relacionan entre sí y conmigo, y en cómo la historia biográfica de cada individuo –incluyéndome a mí misma– afecta la concepción de interculturalidad y género. Como suele sucederle a cualquier investigador/a, mi contacto con las prácticas cotidianas de la UNORCAC influyó en mi experiencia y en la experiencia de los sujetos de las organizaciones, así como de las comunidades de Cotacachi. Este tipo de reflexión ayuda a entender preguntas tales como: «¿Cuáles son los efectos del esfuerzo para crear cambios sociales en estas comunidades, especialmente en las vidas de las mujeres?» y «¿Cómo se interpreta el concepto de interculturalidad en Cotacachi?».

La investigación está dividida en tres capítulos. El primer capítulo se concentra en la interculturalidad y el género, como son vistos desde el movimiento indígena ecuatoriano. En el segundo capítulo, se da una descripción gruesa, macro e histórica, primero de los antecedentes relacionados al trabajo de la UNORCAC y de su Comité de Mujeres, y luego del sitio de la investigación, Cotacachi, en donde se encuentra ubicada la UNORCAC. Luego, se delinearán las características de los proyectos y las prácticas de la UNORCAC relacionados al Comité de Mujeres, así como el discurso y las reflexiones de las mujeres de las comunidades hacia las dirigentes de la UNORCAC. En el tercer y último capítulo, intento reflexionar sobre los elementos conceptuales de esta investigación. En la primera parte, me enfoco en los elementos teóricos que se pueden sacar desde las experiencias con la UNORCAC descritas en el segundo capítulo; y luego en una segunda parte, evalúo alguna literatura académica existente sobre la interculturalidad y el género, buscando puntos de encuentro y de desencuentro con la primera parte del mismo capítulo. Cabe anotar que fue una decisión consciente de mi parte el colocar a la teoría después de la práctica, para así intentar tender un puente sobre el abismo que existe, muchas veces, entre la retórica y su práctica real. El texto termina con una síntesis del trabajo, comentarios finales y una reflexión sobre sus hallazgos e implicaciones.

Una limitante en este tipo de estudios es la falta de literatura académica que sitúa el tema de género en los debates sobre la interculturalidad. Esto dificulta la comparación de los hallazgos de esta investigación con los de otros estudios. Sin embargo, este contexto abre la oportunidad de profundizar una reflexión sobre un tema poco estudiado, dentro y fuera del Ecuador. Espero

que esta investigación constituya un aporte para la búsqueda de visibilización, diálogo y apoyo a las luchas sociales, culturales y políticas que consideran la interculturalidad al momento de enfrentar desigualdades como la de género.

CAPÍTULO I

Interculturalidad y género vistos desde el movimiento indígena

INTERCULTURALIDAD

Todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis.

Memoria Colectiva de los Pueblos Negros¹

Durante 500 años hemos sido explotados y aniquilados y, por ello, nuestra resistencia subsiste y subsistirá, porque el contacto hombre-naturaleza nos hace más fuertes y rebeldes.

Blas Chimbo²

Antes de discutir el rol del género en los discursos y las prácticas de la interculturalidad, es necesario entender por qué la idea de interculturalidad, usada en proyectos político-sociales que buscan descolonizar, ha sido vinculada principalmente con temas étnicos, particularmente, en Ecuador. Por esta razón, se considerarán como antecedentes importantes: el surgimiento, particularmente en los años 70, 80 y 90, de los movimientos indígenas como sujetos y actores políticos y sociales significativos; algunos logros y desafíos desde estos movimientos; y la aparición del concepto de la interculturalidad desde los años 70.³ Luego de recorrer algunos datos importantes relacionados a estos antecedentes, se insertará el tema del género.

Para apreciar el impacto del movimiento indígena de los años 90 en Ecuador, es importante comprender el contexto desde el cual surgió. El sis-

1. Edizon León, Juan García, William J. Dewey, *El color de la diáspora: fotografías*, Quito, Fondo Documental Afroandino, 2006, p. 15.
2. De nacionalidad kichwa (Napó) y exdirigente de Educación de la CONAIE. Blas Chimbo, «El respeto por nuestra cosmovisión, un derecho prioritario», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 285.
3. Luego, se institucionalizó el concepto de interculturalidad en la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe) en el año 1988.

tema excluyente y racista del período colonial promovía la limitación de los derechos económicos, políticos, sociales y culturales de los pueblos negros, mestizos e indígenas durante más de tres siglos, condición que impulsó la independencia y la subsiguiente creación de diferentes repúblicas.⁴ A pesar de esta transformación significativa, las condiciones opresivas experimentadas por los pueblos negros e indios no cambiaron; por el contrario, los métodos de sometimiento fueron más inexorables, lo cual generó una sucesión de levantamientos locales protagonizados por los pueblos indígenas, «demandando el respeto de sus más elementales derechos como la vida (Kowii, 2006: 15).

Hasta ahora, se han preservado normas, prácticas e instituciones racistas y excluyentes, formadas por el sistema colonial y, sobre todo, republicano para justificar el sometimiento y la explotación de los diversos pueblos del Ecuador. El Estado, promoviendo la asociación de lo nacional con «la matriz blanco-mestiza», negaba el estatus político de los indígenas y promocionaba, a la vez, su presencia como objeto folklórico y exótico para aumentar el turismo extranjero.⁵ Frente a estos tipos de explotación, los pueblos indígenas lucharon por el reconocimiento de sus derechos sociales y políticos como nacionalidades distintas y diversas.

La visibilización del movimiento indígena, como fuerza social y política desde inicios de la década de los 90, inició una afrenta histórica a la visión homogénea y vertical de la nación. La demanda desde el brazo político de la CONAIE, el movimiento Pachakutik, que sostenía que el Estado ecuatoriano se debía afirmar como un Estado plurinacional, conmocionó a la sociedad mestiza hasta el tuétano y tuvo consecuencias sustanciales en las esferas sociales, políticas y culturales. Como parte de esa demanda, el discurso de la interculturalidad «ha tocado la esencia misma del poder dominante», según el presidente actual de la CONAIE, Luis Macas.⁶ En el año 1998, se efectuó el reconocimiento del Estado como pluricultural y multiétnico en la Asamblea Nacional Constituyente, amén del reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos afro e indígenas del país y de la declaración de la interculturalidad y la «unidad en la diversidad; respeto a la diferencia; el rol social y solidario» como retos fundamentales

4. Ariruma Kowii, «Propuestas y retos para la construcción del Estado pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador», ponencia presentada ante la XIV Conferencia de la Academia de la Latinidad, «Conferencia Internacional «Desarrollo e interculturalidad, diferencias e imaginarios de la Nación en el Mundo Andino», Quito, Academia de la Latinidad / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, p. 158, 21-23 de septiembre de 2006.
5. Eduardo Puente Hernández, «Introducción», en *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2005, p. 11.
6. Luis Macas, «Diversidad y plurinacionalidad», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 264.

para el Estado.⁷ Propuestas originales desde los sectores indígenas, como el de la interculturalidad, han posibilitado la anulación y deslegitimación de perspectivas esencialistas de mestizos acusando al movimiento indígena de tramar dividir al país. De ahí que sus discursos se convirtieran en temas de debate en distintos ambientes sociales, en temas de estudio dentro de las universidades y en temas a incluirse como parte de las políticas y programas de las instituciones públicas del Estado, ONG y organismos internacionales (Kowii, 2005: 293-294).

No es de subestimar el rol que ha jugado el uso del concepto de interculturalidad en la formación de movimientos indígenas en Ecuador y en la lucha contra el imperialismo y la colonialidad. En Ecuador, la interculturalidad representa una configuración conceptual, fruto de un largo proceso de lucha política y social por parte del movimiento indígena, dando como resultado el hecho de que ahora la interculturalidad es pensada como principio clave e ideológico en el proyecto político del mismo movimiento. Dentro de este contexto histórico, la interculturalidad marca un «giro epistémico» dentro del movimiento, basado en las realidades vividas de opresión, explotación y marginalización ligadas a la modernidad y colonialidad (Walsh, 2005: 4).

Se piensa la interculturalidad desde un lugar político de enunciación, como parte de un programa político y cultural con carácter epistémico (4). Walsh explica el rol de la interculturalidad al cuestionar conceptos e ideologías incrustadas en nuestros sistemas e instituciones:

«[L]a interculturalidad –como había sido usada y comprendida por el movimiento hasta 1990– pone en cuestión la realidad sociopolítica del neocolonialismo como se reflejaba en los modelos existentes de Estado, democracia y nación, exigiendo un repensamiento de ellos como parte de un proceso de descolonización y transformación» (3).

Concebida así, la interculturalidad tiene un papel ideológico y político dentro de los movimientos indígenas. De hecho, para la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), es un precepto central en la lucha por construir «una nueva democracia», dado que el principio de ella:

Respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas, en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el Nuevo Estado Plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre las Nacionalidades (CONAIE, 1997: 12).⁸

7. CONAIE, «Proyecto político de la CONAIE», Quito, CONAIE, 1997.

8. Cabe mencionar que en el «Proyecto político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador» publicado después de 2002, la CONAIE cambió esta frase de la siguiente manera: «[El princi-

Se concibe la interculturalidad como un principio rector no sólo en la formación del Estado Plurinacional, sino también en la transformación social a través de prácticas y procesos que «necesariamente son oposicionales, transformadores y contra-hegemónicas» (Walsh, 2005: 4). Este posicionamiento corresponde a una lógica distinta a la del sistema implantado en los Estados bajo el control de gobiernos que menosprecian la existencia de los pueblos diversos (Chimbo, 2006: 285).

A la luz de la negación y exclusión de las nacionalidades y pueblos indígenas por parte del Estado y la sociedad mestiza, no es nada sorprendente que la CONAIE tenga como objetivo «defender lo nuestro». Según Blas Chimbo, de la nacionalidad Kichwa del Napo, «lo que es nuestro» incluye: «el territorio, la salud, la educación, nuestra biodiversidad, nuestra forma de ser, nuestras lenguas, nuestra cultura, el espacio donde vivimos» (285). Según argumenta, las demandas y propuestas de los pueblos indígenas del Ecuador y del continente «rebasan aspectos reivindicativos», dado que hace varios años empezaron a demandar como prioridad el reconocimiento de sus derechos ancestrales, de su derecho a mantener la salud, a ejercerla de acuerdo a su propio sistema (que corresponde a una cosmovisión propia de su convivir) y a preservar la armonía del individuo con el medio en el que vive (285).

Según Luis Macas, «la interculturalidad comienza por el reconocimiento de la diversidad de nuestras sociedades, que por mucho tiempo los Estados nacionales no han hecho» (Macas, 2006: 263). Hay quienes argumentan que si el Ecuador está en crisis, es porque no se ha vuelto a ver el pasado para caminar hacia el futuro; un pueblo con identidad y con conocimiento propio está en condiciones de sobrevivir, como asevera Franco Viteri, dirigente de la Asociación Sarayacu, en la Amazonía ecuatoriana.⁹ Para Macas, la interculturalidad constituye inicialmente en el reconocimiento de la diversidad de pueblos, culturas, procesos históricos e identidades distintas; ello implica que los pueblos originarios estén conscientes de sus orígenes y fortalecidos en sus propias particularidades y características. Sebastião Machineri, dirigente de la Coordinadora

pio de la interculturalidad] respeta la diversidad de las Nacionalidades y Pueblos, del Pueblo Afro-ecuatoriano e hispano-ecuatoriano y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de éstas, en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el Nuevo Estado Plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre las Nacionalidades y los Pueblos, conjuntamente con los sectores sociales», en Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, *Proyecto político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador: Construyendo el Estado Plurinacional*, Quito, CONAIE, publicado después de 2002.

9. Franco Viteri, «La «territorialidad» y los «recursos naturales» vistos desde las nacionalidades indígenas», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 283.

de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica de Brasil (COICA), explica el valor positivo de fortalecer los conocimientos propios:

En cuanto al tema de los «conocimientos tradicionales», antes lo entendíamos como propio de nosotros, los pueblos indígenas. Pero con la discusión y la participación hemos comprendido que la tradición pertenece a todos y no necesariamente a un pueblo o una nacionalidad. Para nosotros como pueblos indígenas es importante respetar y garantizar la continuidad de nuestros conocimientos, de nuestra sabiduría, de nuestra información para continuar afirmándonos como pueblos. Esto constituye un poder, porque poder también significa conocer y conocer para nosotros es necesario y fundamental para seguir existiendo.¹⁰

Por otro lado, Macas plantea la necesidad de ir más allá de «simplemente sentarnos a conversar sobre cuán diferentes somos o de nuestras particularidades», porque la propuesta de la interculturalidad implica que los valores, conocimientos y la sabiduría de los pueblos indígenas no deben ser solamente recuperados, sino que «deberán ser ofrecidos como un aporte de nuestros pueblos a la sociedad en su conjunto» (Machineri, 2006: 263). Al analizar este comentario, observé que esa combinación de fortalecimiento, recuperación, y voluntad de compartir con las mujeres se estaba dando en la UNORCAC.

Es cada vez más visible la necesidad de dirigir la reivindicación hacia un proyecto político y social que garantice «la unidad en la diversidad, la igual[dad] social y la equidad».¹¹ La CONAIE afirma que en la actualidad, la Confederación «no impulsa sólo una lucha reivindicativa, sino un paso cualitativo y político en el escenario nacional e internacional». Es ahí donde encaja el tema de la interculturalidad como instrumento conceptual crucial para reivindicar el derecho a la diferencia y para fomentar diálogos que puedan transformar relaciones y sistemas desiguales.

GÉNERO

Por la visibilización que posee el tema de la interculturalidad, su vinculación con los movimientos indígenas ha enfocado la atención en temas étnicos

10. Sebastião Machineri, «El poder de afirmarse como pueblos», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 283.

11. «Historia: ¿Qué es la CONAIE?» El Consejo de Gobierno de la CONAIE, Dirección de Comunicación, *Revista Nacionalidades Indígenas*, Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador CONAIE, en <http://conaie.org/es/di_fo_historia/index.html>.

asociados con ella, más que en temas relacionados al género. En algunos círculos académicos y sociales, se suele vincular la interculturalidad y sus propuestas con asuntos «étnicos» o, peor aún, se suele considerar como «problema de los indios». Los logros del movimiento indígena en la década pasada no hubiesen sido posibles sin el trabajo de las mujeres miembros. Sin embargo, a veces hace falta, dentro o fuera de los movimientos indígenas, hablar de la desigualdad de género al mismo tiempo que de la interculturalidad, para que se constituya el género como un eje transversal.

Sin duda, el tema de género es considerado por organizaciones como la CONAIE, pero estoy hablando de una relación directa entre la interculturalidad y el género que no se ve con mucha frecuencia. Es complicado clasificar exactamente cuál sería la relación entre los dos conceptos. El expresidente de la CONAIE, Leonidas Iza, opina que el género es un tema de mucha importancia, dado que «[h]a habido mucho maltrato a las mujeres, mucha marginación a las compañeras mujeres».¹² Pero en el caso de los pueblos indígenas del Ecuador, es un tema que debe ser debatido desde una visión propia —se habla de «runa», el ser vivo o el ser humano donde están el hombre y la mujer como entidades complementarias e iguales— para evitar que sea un tema que provenga desde afuera y que sea utilizado como «una trampita» para dividir a los pueblos indígenas, según advierte Iza.

Él también indica que «[a]quí en Ecuador, hemos hecho todos los esfuerzos para que la política de la CONAIE articule el tema de la diversidad, el tema de la interculturalidad, el tema del género, que son ejes de mucha importancia» (Iza, 2006: 45). En declaraciones como ésta, tal relación queda un poco nebulosa. ¿Son dos ejes distintos? o ¿el género podría ser un eje dentro de la interculturalidad? Pareciera que para Iza, la interculturalidad y el género constituyen dos ejes distintos pero relacionados. Discrepo un poco con esto, porque desde mi perspectiva, la relación entre estos conceptos es íntima y enraizada. Aunque no pretendo tener mucha claridad respecto a esta incertidumbre, la menciono para establecer un punto de cuestionamiento desde el cual se pueda empezar a relacionar la interculturalidad con el género.

Para entender mejor cómo se puede contemplar el género desde la interculturalidad, es imperativo considerar lo que la economista y feminista Magdalena León¹³ llama «la transversalidad de género», y la importancia de

12. Leonidas Iza, «Diversidad e interculturalidad», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 47. La información de la siguiente frase viene de la misma página.

13. Miembro de la red de Mujeres Transformando la Economía «REMTE» y del Consejo Internacional del Foro Social Mundial y de la Comisión Organizadora del I Foro Social Américas.

hacerla real.¹⁴ Según advierte, hay que tener cuidado con la transversalidad, porque «declarar transversal algo puede resultar un recurso para evadir», lo cual ha ocurrido en el espacio transnacional con instituciones que declaran el género como eje transversal, pero de modo que, al momento de declararlo, es puesto de lado y se lo diluye. El desafío, pues, es lograr que todas y todos se apropien del género, dado que «[g]énero no se refiere sólo a hombres y mujeres, ni sólo a la relación entre hombres y mujeres», sino que se define, según León, como «la economía política del sexo».

Entendido así, el género se convierte en un eje transversal; se puede hablar de ello sin que estén presentes las mujeres y se lo puede discutir en términos de discursos, instituciones, prácticas, etc., no sólo en términos de «agregados humanos». El punto clave aquí es que se debe dejar que la multiplicidad de prácticas y experiencias heterogéneas influya en nuestro entendimiento del género, en vez de que influya en una concepción dualista. Como bien dice la feminista chicana, Gloria Anzaldúa, hay que tener una personalidad plural y flexible, ver al mundo con una perspectiva inclusiva en vez de exclusiva, funcionar de un modo pluralista y desarrollar una «tolerancia para las contradicciones, una tolerancia para la ambigüedad».¹⁵

Otro punto importante señalado por León es que la transversalidad implica reciprocidad, ya que no se puede reconocer que existe la diversidad, la diferencia y el otro sin interrelacionarse e intercambiar¹⁶ con ellos. Se ha trabajado bastante para que el enfoque de género se interrelacione con otros campos, como el económico, político, ecológico, educativo, etc. Pero con la incorporación del género en las agendas de programas internacionales, regionales y locales, es crucial insistir en que no basta con adjuntar el vocablo «y mujer» a lo tratado y discutido, sino que se deben sustentar las problemáticas desde un enfoque inclusivo (I. León, 2006: 22). Tal enfoque intensificaría el diálogo y el intercambio, para abriarnos de verdad «a oír las voces múltiples, las visiones múltiples, voces que se escucharán gracias al esfuerzo de cada quien para crear una atmósfera en la que nos sintamos cómodas y cómodos diciendo lo que tenemos que decir» (M. León, 2006: 44). Proyectos basados en la interculturalidad buscan precisamente este tipo de apertura hacia el otro y frente a los conflictos que surgen desde la diferencia y la matriz coloniales.

14. Magdalena León, «Género y diversidades: desafíos en el FSM», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 40. Las demás citas del párrafo se refieren a la misma página del texto de León.

15. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987, p. 79. Traducido por la autora de: «a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity».

16. León emplea el verbo «integrarlos», evito usar esa palabra, porque remite al discurso asimilacionista, fuese o no que la autora haya tenido intenciones de usarla en este contexto.

CAPÍTULO II

Experiencias con la UNORCAC

Debido al nivel de energía y motivación en la UNORCAC, el poco tiempo que compartí con las mujeres de la organización y de las comunidades de Cotacachi estuvo lleno de reuniones, actividades, excursiones y talleres. Lo agradable de trabajar con las mujeres de la UNORCAC fue observar la vibrante cotidianidad que se despliega en dicha organización. Es posible obtener algo más profundo de las actividades diarias por el hecho de que el individuo pone en la vida cotidiana todos sus sentimientos, pasiones, ideas, ideologías, habilidades y capacidades.¹⁷ Como bien dice Agnes Heller en su libro, *Historia y vida cotidiana*, «el hombre participa en la vida cotidiana con todos los aspectos de su individualidad, de su personalidad» (Heller, 1987: 39). Lo cotidiano permite ver rasgos, sentidos y significados particulares desde la experiencia vivida y la realidad, la pertenencia y la diferencia compartidas; permite ver tanto las continuidades como las discontinuidades y diferencias (E. León *et al.*, 2006: 11).

Estoy muy consciente de mi estatus como persona ajena a las comunidades de Cotacachi y con este trabajo sólo intento apoyar una relación cómplice entre la esfera académica y las personas que trabajan en las comunidades de Cotacachi. Se puede considerar este texto como una «construcción colectiva», en la medida en la que combina mis impresiones e interacciones con las mujeres de la UNORCAC, y las palabras de los dirigentes en conversaciones mantenidas entre ellos mismos y con mi persona.

Siguiendo las palabras de la argentina Claudia Corol,¹⁸ propongo pensar que tenemos aquí la tarea de indagar cómo se discuten, dentro de los espacios de la UNORCAC, las relaciones de género, el machismo y la discriminación de la mujer, elaborando la pregunta: «¿Qué nuevas búsquedas de vínculos sociales se dan, que permitan pensar [en la] emancipación no sólo en términos de futuro como teoría, sino en términos prácticos de construcción cotidiana de la utopía?»¹⁹

17. Agnes Heller, «La estructura de la vida cotidiana», en *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, trad. en castellano por Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1987, p. 39.

18. Claudia Corol es secretaria de redacción de la revista *América Libre* e integrante del equipo de educación popular de la Universidad Madres de la Plaza de Mayo.

19. Parafraseado y citado de: «Es también tarea indagar cómo se discuten en esos espacios las relaciones de género, el machismo, la discriminación de la mujer. Es decir, ¿qué nuevas búsquedas de vínculos sociales se dan, que permitan pensar esta emancipación no sólo en términos de futuro como teoría, sino en términos prácticos de construcción cotidiana de la utopía?».

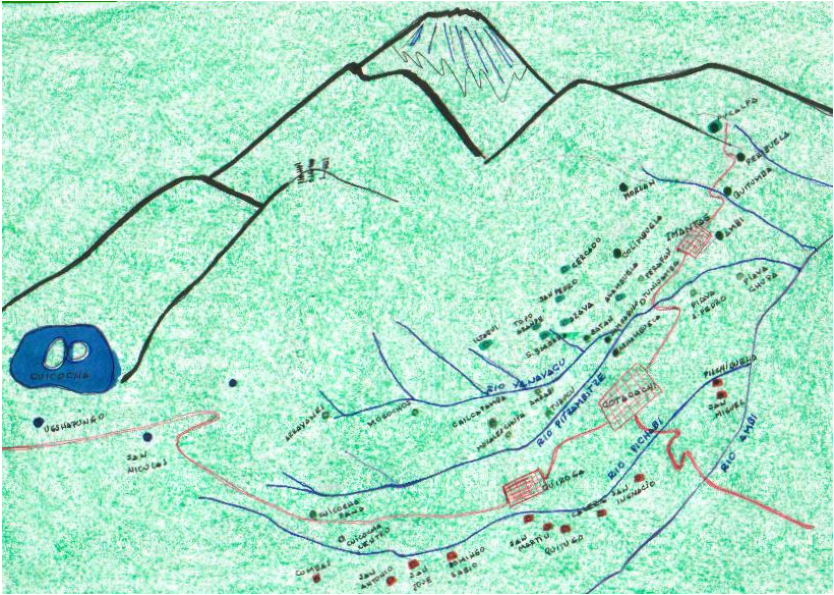
Este capítulo empieza con una descripción del sitio de investigación y luego con el desarrollo de la idea de cómo hice contacto con la UNORCAC. Posteriormente, se discuten los proyectos y prácticas relevantes de la UNORCAC, desde mis experiencias. En esta sección hablo sobre el taller de bordados tradicionales y las conversaciones que tuve con las mujeres de las comunidades a raíz de dichos talleres; el tema de salud y el choque entre la medicina occidental y la medicina ancestral indígena, incluyendo una mirada hacia las parteras de las comunidades y la creación de un plan para un sistema intercultural de salud dentro del cantón Cotacachi; y otras prácticas relevantes, tales como la creación de fondos propios para el Comité de Mujeres a través de la presentación de comida nativa en el almuerzo de un congreso internacional en el sur de Quito y la creación de una oficina adicional para las mujeres de la UNORCAC. Tercero, respecto a los proyectos y las prácticas relacionados al Comité de Mujeres, se explica cómo la UNORCAC trabaja con tres programas de microcrédito: cajas de crédito de especie, cajas de crédito comunales y créditos agroecológicos. En la cuarta parte del capítulo, se reconoce el conflicto como parte de la vida cotidiana, viendo algunos conflictos internos y externos experimentados por la UNORCAC, específicamente por el Comité Central de Mujeres. El capítulo termina con algunas reflexiones, esperanzas y retos expresados por las dirigentes. Durante mi trabajo con la UNORCAC, se hizo muy evidente una preocupación central por parte de sus miembros: «¿Cómo cambiar situaciones de desigualdad, exclusión y discriminación?».

EL SITIO DE INVESTIGACIÓN: LUGARES SOCIALES, INSTITUCIONALES Y GEOGRÁFICOS, Y RASGOS GENERALES

Cantón Cotacachi: características relevantes

El cantón Cotacachi se encuentra en la provincia de Imbabura, al norte de Quito.²⁰ Posee una geografía variada, con alturas que van desde los 4.939 msnm hasta los 1.600 msnm. Cuenta con 37.254 habitantes (7.361 habitantes urbanos y 29.893 habitantes en zonas rurales); dentro de esta población, el 35% son mestizos, el 5% afros y el 60% indígenas. El cantón se divide en tres zonas: andina, urbana y subtropical de Íntag. También existe una zona no delimitada, conocida como el recinto «Las Golondrinas».

20. Información tomada de la página web del gobierno municipal del cantón Cotacachi.



El cantón cuenta con índices bastante altos respecto a la falta de educación y de servicios básicos, según el SIISE (Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador).²¹ El índice del analfabetismo del cantón es el 22,39% general, valor que sube al 27,14% en el caso de las mujeres. El 33% de la población cantonal habita en viviendas con características físicas inadecuadas; el 66,75%, en viviendas con servicios inadecuados, y el 14% vive en hogares con niños que no asisten a la escuela. El nivel de escolaridad, es decir los años medios de estudio, es de 4,78% entre los hombres del cantón y 4,17% entre las mujeres. El 39% de los hombres completan la educación básica primaria, mientras que el 36,7% de las mujeres la terminan.

La Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC)

Según información de la UNORCAC, ésta fue creada el 19 de abril de 1977, como resultado de un proceso sociorganizativo llevado a cabo por jóvenes intelectuales indígenas cotacacheños.²² Esta organización clasista de segundo grado (y sin fines de lucro) fue inspirada por el deseo de revertir una

21. Todas las siguientes cifras vienen del SIISE Versión 4.0.

22. UNORCAC, en <<http://www.unorcac.nativeweb.org/somos.html>>.

realidad, tomando en cuenta el hecho de que la mayoría de la población campesina indígena del cantón vivía en condiciones de discriminación, racismo, abandono y pobreza. Actualmente, la UNORCAC cuenta con 43 comunidades y organizaciones heterogéneas de base, campesinas, indígenas y mestizas ubicadas en el cantón Cotacachi.²³ Su objetivo central es «lograr la participación más amplia y consciente de los campesinos e indígenas en la construcción de una sociedad más justa y equitativa tanto para varones como para mujeres». Sus cuatro principios son: la solidaridad, la complementariedad, la dualidad y la interculturalidad.²⁴ La Unión está afiliada, finalmente, a la regional FICAPI y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN).

Respecto a los orígenes de la UNORCAC y del Comité de las Mujeres, varios dirigentes actuales explican que el proceso de formación empezó más o menos en 1970, como respuesta al problema del racismo contra los indígenas en Cotacachi. Según Luz María Lanchimba, actual presidenta del Comité de Mujeres, «había mucha injusticia» contra la gente indígena, incluyendo, por ejemplo, la práctica de «quitarles» sus sombreros y no devolvérselos hasta que hayan trabajado una semana gratis.²⁵ Además, los grupos indígenas no podían reunirse libremente, porque los sectores mestizos no lo permitían; las reuniones entre indígenas eran «clandestinas» y constituían espacios prohibidos de resistencia.

También se prohibía que la mayoría de los indígenas estudiaran, particularmente los que vivían fuera de los espacios urbanos, lo cual mantuvo índices altos de analfabetismo entre las nacionalidades indígenas del Ecuador. Luz María Lanchimba cuenta que en el año 60, más o menos, sus padres «jamás fueron a una escuela y cuando tenían un libro les quitaban, le pegaban en las manos y el libro lo quemaban». Como los indígenas eran trabajadores de las haciendas, explica Lanchimba, los patrones mandaban y «a ellos no les interesaba que los indios se eduquen porque corrían el riesgo de que se rebelen».

Viendo estas condiciones graves, un grupo conformado por personas de varias comunidades se reunieron y empezaron a trabajar «para defender los derechos de la gente que estaba siendo explotada». Así comenzó la UNORCAC, con capacitaciones de alfabetización en grupos grandes, entre otras actividades. Rumiñahui Andrango, cuyo padre fue fundador de la UNORCAC, recuer-

23. Según la presentación general en PowerPoint de la UNORCAC, ésta agrupa a 43 comunidades, con 3.224 familias y 15.878 habitantes en total (73% indígenas, 26% mestizos).

24. PowerPoint de la UNORCAC, cortesía de Rumiñahui Andrango.

25. Entrevista a Luz María Lanchimba, de la comunidad Sopuela (presidenta de la Comisión de la Mujer, Familia y Salud), realizada el 21 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de las Mujeres en el centro Jambi Mascaric, Cotacachi, Ecuador. Las seis frases siguientes hacen referencia al mismo testimonio.

da que trabajaba con la organización desde que era joven, dando apoyo a la «recuperación y fortalecimiento de la cultura [con] un primer encuentro de música y danza y la elección de la Sumak Warmi», lo cual se repitió tres veces consecutivas.²⁶

El Comité Central de Mujeres de la UNORCAC

El posicionamiento de las mujeres nosotros ya la tenemos bien claro. Sabemos para qué estamos las mujeres, porque antes una de las cosas es que la mujer no era valorada. Antes, las mujeres no teníamos ni voz, ni voto, pero eran las que más estaban participando en todo tipo de actividades [...] a una mujer, por decirle, tenían que darle cuatro dólares, y le pagaban dos dólares cincuenta, esto era porque era mujer. En las reuniones ella podía estar presente pero no tenía ni voz ni voto. Los hombres nos invisibilizaban en un sinnúmero de espacios. Hoy en día, nosotros sabemos que tenemos derechos, sabemos que nosotros tenemos voz y voto y nosotros también no solamente estamos para ser madres, para estar en la cocina, porque nosotros somos capaces y tenemos todas las atribuciones de llegar a todos los espacios. Tenemos esa seguridad de esa autoestima que antes no la teníamos. Claro que hay que seguir explorando espacios, ganándonos, apoderándonos de espacios.

*Luz María Lanchimba
presidenta del Comité de Mujeres*

Según las dirigentes del Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, las mujeres siempre han sido «un pilar muy fuerte» dentro de la UNORCAC, ya que «la mujer generalmente está participando, apoyando en el proceso de la organización».²⁷ Carmen Morán, partera y promotora de salud, manifiesta que algunas compañeras «han luchado, por unirles a las mujeres, mucho

26. Entrevista a Rumiñahui Andrango, de la comunidad Tarajuan (secretario de Actas y Comunicaciones / técnico de Fortalecimiento Organizativo), realizada el 29 de agosto de 2006 en su oficina, Cotacachi, Ecuador.

27. Citas de la entrevista a Luz María Lanchimba, pero es una idea compartida por otras compañeras entrevistadas.

antes de que exista la UNORCAC, porque ellas eran las que iniciaron con la UNORCAC».²⁸ Para ella es desde ahí que existe el Comité Central de Mujeres. Sin embargo, hablando de fechas, se creó la Secretaría de la Mujer más o menos en 1970, de acuerdo a las necesidades de la federación expresadas en cada Congreso (Entrevista a L. M. Lanchimba, 2006). Según Lanchimba, la aprobación oficial del congreso era importante, porque «mientras no lo hacía, no podíamos funcionar –solamente era de hecho y no de derecho–».

Al principio, las mujeres formaron parte del «desarrollo social» de la UNORCAC, pero no contaban con una estructura definida. La secretaría empezó con el liderazgo de Flora Yépez de la Calera, en un período en el que las mujeres trabajaban exclusivamente como promotoras de salud antes de su expansión y organización en áreas de artesanía, salud, y organizaciones locales de mujeres.²⁹ El cambio significativo en la estructura de las mujeres de la UNORCAC ocurrió en el año 1995, cuando se formó el Comité bajo la dirección de Magdalena Flores. De esta manera, se creó el Comité Central de Mujeres, trabajando abiertamente y, de manera especial, dando mayor apertura a mujeres típicamente marginadas: madres solteras y divorciadas.

Según la presentación en PowerPoint sobre el Comité de Mujeres de la UNORCAC, en el año 1988 se implementó la Red Comunitaria, a partir de la cual se desarrollaron los centros infantiles en veinte comunidades. Sobre esta base, se impulsó la incorporación de mujeres al proyecto. Luego, en 1995, cuando se fundó el Comité Central, se desarrollaron actividades en temas de salud, agua y huertos integrales. Del trabajo realizado en el tema de salud, se impulsó la creación del Jambi Mascaric y, posteriormente, se fortaleció la participación de las mujeres en las actividades comunitarias de la UNORCAC y del cantón. Además, se diversificaron las actividades de las mujeres cada vez más, revalorizando el tema cultural y desarrollando actividades recreativas, capacitaciones, poniendo énfasis al tema de derechos de las mujeres y a la propuesta de medicina ancestral.

Actualmente, el Comité Central de Mujeres cuenta con actividades en tres áreas: la salud, las actividades productivas y el fortalecimiento de la cultura.³⁰ Respecto a la salud, se trabaja en el fortalecimiento de la medicina ancestral, en la articulación y el diálogo con la medicina occidental y en la formación de voluntarias de salud y parteras tradicionales. El Comité maneja una variedad de actividades productivas: huertos familiares; cajas de crédi-

28. Entrevista a Carmen Morán, promotora de salud y partera de la comunidad Tarajuan, realizada el 23 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de Mujeres en el centro Jambi Mascaric, Cotacachi, Ecuador.

29. Entrevista a Luz María Lanchimba.

30. La información de este párrafo viene de la presentación en PowerPoint sobre el Comité de Mujeres de la UNORCAC, cortesía de Rumiñahui Andrago.

to; apoyo a la comercialización (incluyendo intercambio con Mira, ferias de productoras/res y la comercialización de pomadas y plantas medicinales); y la creación de tejidos y bordados. El Comité de Mujeres se enfoca mucho en el fortalecimiento de la cultura, por esta razón trabaja en la recuperación de música, danza y ropa autóctona; la elección de la *ñusta* de la UNORCAC; la participación en el *Inti Raymi*; y el rescate de los juegos tradicionales.

Actualmente, el Comité Central está formado por quince personas, que son las presidentas de las organizaciones de mujeres en cada comunidad (veintisiete en total).³¹ Cada grupo tiene una presidenta, vicepresidenta, secretaria, tesorera y vocales, valga decir que la presidenta tiene la obligación de asistir a las reuniones del Comité Central de Mujeres y, a su regreso, debe informar al equipo de trabajo sobre todo lo que se trató en las reuniones. La presidenta de todo el Comité, en este caso, Luz María Lanchimba, actúa como la representante de la Comisión, o sea, el Comité Central. Con esa estructura, la UNORCAC está trabajando con mujeres no solamente en un tema, sino en una variedad, que incluye: proyecto de parteras; proyectos de parcelas; proyectos familiares en nutrición y salud; y taller de bordados tradicionales.³²

La meta central del Comité de Mujeres en todas sus actividades, según la presidenta actual, es:

Capacitar a las compañeras y también lograr que sean autosuficientes, para que no dependan de la Comisión—lo que nosotras seríamos son guías para acompañarles en los procesos...a futuro se dice que las organizaciones desaparecerán, entonces la idea es enseñarles qué hacer cuando desaparezcan las organizaciones para que las mujeres estén listas y puedan seguir trabajando (Entrevista, L. M. Lanchimba).

Esa meta es personal, también, para Lanchimba y viene de su experiencia personal. Cuando fue presidenta de un grupo, tuvo que estar dependiendo y esperando, porque los miembros del grupo no entendían, muchas veces, que cuando los compañeros están allí hay actividades que hacer y «hasta esperar que ellos nos traten de ayudar pasan muchas cosas importantes» que luego se pierden. Lanchimba se dio cuenta que «si uno va siendo solidario, capaz de solucionar cosas, nosotros también ayudaríamos más a reforzar el proceso de lo que es la organización... no estaríamos sólo esperando» (Entrevista a L. M. Lanchimba, 2006).

31. La información de este párrafo viene de la entrevista a Luz María Lanchimba.

32. Entrevista a Luz María Alta, de Santa Bárbara (representante de la parroquia El Sagrario en el Comité Central de Mujeres), realizada el 17 de agosto de 2006 en su casa en la comunidad de Santa Bárbara, Cotacachi, Ecuador.

El Comité Central de Mujeres surge también de la «necesidad de construir un desarrollo desde el punto de vista de las mujeres, porque la dinámica de la forma de vida mismo es diferente», en palabras de Rumiñahui Andrango (Entrevista a R. Andrango, 2006). Según él, este trabajo incluye el tema del fortalecimiento organizativo, que se trabajó a través del proceso de formación de liderazgo político, entendido no como una cuestión para las elecciones político-electorales, sino como el esfuerzo para «crear una capacidad dentro de las mismas comunidades para la formulación de propuestas». Lanchimba opina que el Comité Central ha avanzado bastante en sus propuestas, porque ya tiene un posicionamiento claro: saben a qué van las mujeres cuando asisten a una reunión y qué decisión tienen que tomar. Además, según sostiene, «no depend[en] tanto como antes de un permiso del marido para poder llegar hasta algún lugar», lo cual les permite estar más claras frente a sus metas, tomar decisiones y saber cuáles son sus derechos.

El Comité Central de Mujeres ha logrado, entre otras cosas, la mayor participación de las mujeres indígenas en distintos espacios comunitarios de la organización y cantonales; la carnetización de las voluntarias y parteras y la autogestión. A la par de estos logros, se enfrentan también con varias dificultades. Según la organización, no cuentan con apoyo técnico para el seguimiento de las acciones y para la gestión de proyectos; requieren de apoyos económicos puntuales; existe una deficiencia para expresar el pensamiento y las propuestas en el idioma español; hay poca sistematización y promoción de las actividades realizadas por las mujeres; y, finalmente, «no existe claridad en el tema de género desde la cosmovisión andina».³³

El Comité identifica retos como: el fortalecimiento organizativo, particularmente la legalización de grupos y del Comité Central de Mujeres; el desarrollo de las actividades productivas dentro de la generación de nuevas alternativas productivas y espacios de comercialización alternativos; y el fomento de la identidad cultural, específicamente a través de la «revalorización de conocimientos ancestrales y promoción de prácticas interculturales». Las mujeres del Comité reconocen que muchos no tienen muy claro lo que es la interculturalidad, pero que al mismo tiempo la practican en la organización y en las comunidades.

En el tercer capítulo, «Elementos conceptuales: la interculturalidad, el género y su (inter)relación», se discutirá cómo se concibe la interculturalidad desde el Comité de Mujeres, pero vale concluir la presente sección con la perspectiva de la presidenta del Comité, Luz María Lanchimba, sobre el término. Para ella, la interculturalidad es «rescatar todas las costumbres, la

33. La información de este párrafo y el siguiente es tomada de la presentación en PowerPoint sobre el Comité Central de Mujeres de la UNORCAC, cortesía de Rumiñahui Andrango.

cultura e interconectarse a lo que es el mundo». De hecho, para la mayoría de las personas de la UNORCAC con quienes he conversado, la interculturalidad involucra dos elementos generales: por un lado, el fortalecimiento y el rescate de la cultura propia, y por otro, la interrelación con los demás en un ámbito de respeto mutuo a la diferencia.

CONTACTO CON LA UNORCAC

Mi contacto inicial con el Comité Central de Mujeres ocurrió el 17 de julio de 2006 en Jambi Mascaric, el centro de salud y capacitación de la UNORCAC, ubicado en la ciudad de Cotacachi. Había conocido a Rumiñahui Andrango a través de un contacto de la Universidad Andina Simón Bolívar. Andrango trabaja en calidad de técnico de fortalecimiento organizativo, relacionándose con las comunidades para conocer sus problemas, necesidades y fortalezas (Entrevista a R. Andrango, 2006). Para realizar este tipo de trabajo, recurre a diagnósticos de las comunidades a través del aumento de fichas de caracterización. El 17 de julio, Andrango me convocó a una reunión con Magdalena Fueres (responsable del área social) y Luz María Lanchimba (la presidenta del Comité), para que hablemos del tipo de relación que podría tener con el Comité y con la UNORCAC. El mismo día conocí también al presidente de la organización, Alberto Torres.

En estas reuniones se definieron varias metas, esperanzas y preguntas relacionadas a mi colaboración con la UNORCAC. El presidente Torres expresó la necesidad de explorar la visión política de las mujeres y, a partir de ella, formar alguna propuesta o proyecto que surja del interés de las mujeres de las comunidades y del Comité Central de Mujeres. De la charla con Magdalena Fueres, Luz María Lanchimba y Rumiñahui Andrango, emergió el deseo de crear un proyecto «propio» y de reflexionar sobre el pensamiento y el posicionamiento de las mujeres, tomando en cuenta obstáculos tales como la falta de un presupuesto fijo para el Comité de Mujeres. Andrango apuntó que hay que estudiar los principios, posicionamientos, pensamientos y la ideología de las mujeres de la UNORCAC, porque hacen muchas cosas y no existe una visibilización de sus actividades; por lo tanto, las mujeres «se han ido perdiendo». Como consecuencia a este reconocimiento de obstáculos, se avaló la idea de generar diálogos sobre el posicionamiento de las mujeres, por un lado, y sobre los proyectos realizados por las mujeres, por otro.

A partir de estas conversaciones, esbozamos el plan de un proyecto en el que yo acompañaría a las mujeres a los talleres de bordados tradicionales en las comunidades, para conocerlas y conversar con ellas más profundamente.

El objetivo era entablar un diálogo con ellas acerca de sus vidas cotidianas y de sí mismas; sacar sus ideas, aportes y soluciones frente a los problemas que enfrentan. Yo estaba emocionada de participar en tal proyecto, ya que se abría un espacio para iniciar diálogos potencialmente interculturales y para apoyar a la UNORCAC en la generación de propuestas dinámicas que fomenten cambios positivos. Me parecía el proyecto apropiado para explorar la relación entre la interculturalidad y el género dentro de la organización. La meta, por parte de la UNORCAC, era el fortalecimiento de la relación íntima entre la organización y las comunidades, para que las mujeres pudiesen generar sus propias propuestas, proyectos y posicionamientos, en lugar de que la UNORCAC les diga qué necesitan y cómo lograrlo. En las reuniones iniciales, uno de los objetivos fue que las mujeres mismas propusiesen las soluciones y que se lograsen escuchar todas las generaciones de mujeres, no sólo una. Algunas de las preguntas expresadas por Andrango, Fuentes y Lanchimba fueron:

- ¿Cómo empezamos y qué estamos haciendo?
- ¿Cómo nos estamos viendo frente a la UNORCAC, a la Asamblea Cantonal, al Estado ecuatoriano, etcétera?
- ¿Cómo sacamos cosas más profundas de las prácticas cotidianas?
- ¿Cómo sienten o no las mujeres los problemas del alcoholismo y la violencia?
- ¿Cómo vamos rescatando nuestros conocimientos/saberes?
- ¿Qué planteamos al futuro para las mujeres?
- ¿Cómo vamos saliendo a la comunidad con nuestra propia visión, desde nosotras?
- Frente a la necesidad de identificar problemas, ¿cómo plantear soluciones frente a ellos?
- ¿Cómo ir más allá de la problemática –a nivel familiar, comunitario y cantonal– para construir las soluciones?

Tuve varias impresiones iniciales después de estas reuniones. Lo que primero sobresalió fue el enfoque en y la preocupación por buscar soluciones respecto a los desafíos enfrentados por las mujeres de Cotacachi. De igual manera, fueron significativos los discursos bien elaborados, especialmente por Rumiñahui Andrango. Surgió como tema central la tensión entre los sectores rurales y urbanos de Cotacachi, fruto, en gran parte, de la falta de trabajo y de la creación de mercados urbanos para que las mujeres de las comunidades campesinas vendan sus productos agrícolas. Pude apreciar un interés en la autogestión, la pluralidad y la autonomía y un interés en que la UNORCAC mantenga una vinculación fuerte con su base (es decir, con las comunidades campesinas de Cotacachi). Como se ha mencionado anteriormente, la UNORCAC

apoya el desarrollo comunitario, pensado y manejado por localidades específicas. Lo que busca es que las personas tradicionalmente excluidas –y particularmente las mujeres, que son excluidas no sólo por grupos «de afuera», sino también dentro de sus propias comunidades– manejen un desarrollo «propio». Es notoria la multiplicidad de experiencias y de actores presentes en el cantón, con lo cual confirmé las palabras de Magdalena León, economista y feminista ecuatoriana: «La realidad puede ser explicada de muchas maneras, no de una sola» (M. León, 2006: 39).

Esta riqueza, presente desde el primer día del contacto mantenido con la UNORCAC, me generó una serie de preguntas iniciales:

- ¿Cuál es la dinámica entre los sectores urbanos y rurales y cuál es la naturaleza de la tensión ahí? ¿Qué rol juega la exclusión económica en la estructura de la desigualdad –particularmente de género– en Cotacachi?
- ¿Qué implica tener una visión «propia» para las mujeres de las comunidades de Cotacachi? ¿Cuál sería su relación con la(s) visión(es) de los hombres de Cotacachi?
- ¿Cuál es la relación entre los dirigentes de la UNORCAC y la gente de las comunidades, como sujetos sociales y políticos?
- ¿Qué implica trabajar el tema de género desde un Comité orientado exclusivamente a las mujeres?
- ¿Cómo se concibe en género en la UNORCAC? y ¿cómo se concibe el género en las comunidades?

Siguiendo esta línea, me resulta atractivo lo que opina Juana Vásquez Arcón, directora del Consejo Nacional de Educación Maya en Guatemala, sobre el tema de las voces: «¿Cuál es mi voz? ¿Cuál es la voz de nuestras organizaciones, de nuestras federaciones y confederaciones, cuál es la voz de las mujeres, de la niñez, de las ancianas y de los ancianos, cuál es la voz de las lideresas y los líderes?»³⁴ La autora se pregunta sobre las características de aquellas voces; qué dicen y qué quieren, cómo están coordinadas, cómo es su lenguaje y qué logros han alcanzado todas estas voces. Al volverse evidente la presencia de múltiples voces, esta perspectiva avanza hacia una noción diferente de «unidad» o «solidaridad», haciendo hincapié en la necesidad de sondear esa variedad de voces y ver su coordinación—o discordancia. Desde mi perspectiva, este tipo de indagación puede ser muy útil para este estudio, ya que se enfoca en una unión que representa a docenas de comunidades distintas pero que también comparten semejanzas.

34. Juana Vásquez Arcón, «Culturas, voces y lenguajes», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 340.

Se dice que se hace camino al andar... Una vez reunidos en Jambi Mascaric, habiendo pensado en un plan de acción, salimos a las comunidades, formando nuevos caminos, preguntas y experiencias.

Nota sobre la metodología

Antes de describir las conversaciones mantenidas con las mujeres en el taller de bordados, hay que señalar que fue necesario cambiar la metodología de la investigación, dadas algunas diferencias culturales en la manera de dialogar y conversar.

Yo tenía el plan de ir a las comunidades con varias preguntas fijas que usaría para conversar con las mujeres. Planificaba conversar con la misma cantidad de mujeres de cada generación y de cada comunidad. Quería sintetizar esta información para poder sacar conclusiones sobre las perspectivas de las mujeres. Esta metodología fracasó completa e inmediatamente cuando llegué a la primera comunidad. Primero, en el taller de bordados, fui presentada como la gringa que quería «entrevistar» a las mujeres. Cuando escucharon esto y me vieron con un cuaderno y un esferográfico en la mano, se distanciaron de mí abruptamente. Nadie quiso «conversar» o mantener una entrevista conmigo.

El hecho de que la mayoría de las mujeres hablen kichwa y no castellano fue un factor limitante para que se fomentara el diálogo. Por otro lado, me di cuenta que mi concepción de términos como «género» —que viene desde el ámbito académico— no corresponde a la realidad vivida por estas mujeres. En la segunda comunidad, cuando les pregunté a las mujeres sobre sus «fortalezas», no me entendieron. Intenté explicarlo varias veces con otras palabras, pero no tuve éxito. Mi pregunta sólo pudo ser comprendida cuando puse como ejemplo el hecho de que algunas comunidades han expresado su orgullo porque producen comidas naturales y usan medicina natural. A partir de esto, las mujeres empezaron a dar sus propias opiniones al respecto.

Es bueno fracasar, porque así uno aprende a mejorar. Obviamente, yo tenía que repensar cómo realizar esta investigación con la UNORCAC y con las mujeres de las comunidades. Cambié la metodología de la investigación; empecé a ser muy indirecta en mis conversaciones. Con esto quiero decir que hablé de manera general sobre la comunidad, en lugar de enfocarme en términos tales como «género» e «interculturalidad». Nunca usé grabadora ni cuaderno (escribía los apuntes una vez terminado cada taller). Por este hecho y por el ambiente informal que se mantuvo, no tengo nombres ni muchas citas directas. Es importante reconocer el aspecto fragmentario que resultó de algunas de las conversaciones, debido a las circunstancias del diálogo.

En mis experiencias con la UNORCAC, mi rol siempre fue el de observadora-participante, pero cambió con el tiempo y en cada contexto particular. Una vez iniciada mi participación con las mujeres en el taller de bordados, llegué a tener cierta familiaridad y amistad con ellas, y nos divertimos mucho. Cuando las presidentas de los grupos de mujeres y yo fuimos a Quito con el fin de preparar comida para cientos de personas, nos conocimos mejor y pasamos mucho tiempo riendo y compartiendo historias. En las reuniones oficiales auspiciadas por la UNORCAC, como el encuentro entre las parteras y los representantes del hospital, mi rol fue pasivo; pasaba mayormente escuchando y aprendiendo sobre la situación. Las mujeres del Comité Central y de las comunidades cambiaron mi concepción de género y de cómo es posible cambiar dicha desigualdad. Desde mi perspectiva, mi colaboración con la UNORCAC creó un proceso de aprendizaje e intercambio intercultural, particularmente sobre el tema de género. Yo traía la concepción de que sólo se avanza hacia la igualdad de género cuando las mujeres dejan de hacer cosas «tradicionalmente» femeninas, como cocinar, coser, etc. Fue un *shock* para mí ver que las mujeres de la UNORCAC se reivindican y crean espacios propios a partir de su rol tradicional, como mujeres cotacacheñas campesinas. Ellas pusieron en duda mis ideas preconcebidas y los prejuicios que asumí de mis estudios feministas en Estados Unidos. Y yo, por mi parte, creo que hice lo mismo con varios estereotipos que algunas mujeres tenían sobre las norteamericanas.

En nuestras conversaciones les solicité que reflexionaran sobre sus circunstancias como mujeres: sus problemas, fortalezas, planteamientos, esperanzas y soluciones. Las mujeres de las comunidades se animaban a conversar cuando les preguntaba sobre temas muy generales; esto les permitía tener más libertad para orientar la conversación a su gusto. Por lo tanto, se desarrolló cada conversación a partir de tres preguntas: ¿Cuáles son las fortalezas de su comunidad? (o, alternativamente, ¿qué actividades funcionan dentro de su comunidad? o ¿qué es lo bueno de ser una mujer dentro de su comunidad?); ¿cuáles son las debilidades en su comunidad?; y posteriormente, ¿qué ideas tienen ustedes para fortalecer su comunidad, frente a las debilidades mencionadas? Lo interesante es que casi nunca llegué a formular la segunda pregunta sobre las debilidades y los problemas en las comunidades, porque las mismas mujeres orientaron enseguida la conversación hacia los problemas comunitarios, una vez hecha la primera pregunta, sobre las fortalezas. De esta forma, bastó una sola pregunta para generar discusiones acerca de las realidades vividas por las mujeres de las comunidades de Cotacachi, que enfrentan varios niveles de discriminación y «otredad».

Como no fue posible hablar directamente sobre el tema de género, tuve que reflexionar sobre él indirectamente. Desde mi perspectiva, lo que dijeron

las mujeres sobre su percepción de las comunidades, dejaba entrever cómo ellas entienden los temas de género e interculturalidad.

PROYECTOS Y PRÁCTICAS RELEVANTES; EXPERIENCIAS CON LA UNORCAC

Primero me detendré a explicar la vinculación general que la UNORCAC tiene con las comunidades. Según Andrango, en los diagnósticos y fichas de caracterización de las comunidades se registró la necesidad de hacer talleres, lo cual dio como resultado la creación de tres talleres: a) procedimiento parlamentario; b) planificación comunitaria, y c) historia de la UNORCAC y los espacios de participación, para que las comunidades conozcan «por qué, para qué y cómo nace la UNORCAC».³⁵ Como respuesta a la necesidad de realizar un plan comunitario, Andrango definió la metodología para la realización de aquellos planes, señalando tres momentos: primero, de forma participativa, los miembros de las comunidades priorizan las actividades; luego identifican una serie de problemas para, finalmente, pensar en cómo se puede solucionar aquello, es decir, piensan en el resultado esperado, frente a las dificultades en la comunidad. La UNORCAC ha creado una evaluación de los planes comunitarios y ha puesto énfasis en la importancia de tener espacios de participación ciudadana. Para Andrango, este asunto es interesante «porque la gente se cansa de las reuniones» y, por lo tanto, hay que procurar que éstas sean «más amenas sin... dejar de llevar actas», lo cual permite evitar que se discuta el mismo tema de manera repetitiva.

Con la finalidad de establecer el modo de vida de las comunidades, el año pasado la UNORCAC utilizó indicadores de los censos para establecer cuántas personas viven en las comunidades de la misma UNORCAC y de qué manera viven. Andrango enfatiza la variedad de concepciones del «vivir bien» desde las comunidades. Tal como explica, «vivir bien» abarca diferentes concepciones: para algunos es alimentarse bien; para otros, tiene que ver con la educación, con la salud o con tener una casa. La UNORCAC usa aproximadamente 66 variables sistematizadas, según señala, para crear una calificación en los temas de salud, educación, infraestructura, caminos, servicios, etc., las cuales son presentadas a las comunidades y a varias instituciones. Este proceso les permite conocerse mejor y crear propuestas que respondan a la realidad de Cotacachi, siendo conscientes de varios hechos, incluyendo, por ejemplo, que las comunidades del cantón Cotacachi tienen 15.858 habitantes.

35. Toda la siguiente discusión sobre la vinculación de las comunidades con la UNORCAC, proviene de la entrevista a Rumiñahui Andrango.

Taller de bordados y conversaciones con las mujeres de las comunidades

Un aspecto absolutamente central en el trabajo con el Comité de Mujeres de la UNORCAC fue mi presencia en los talleres de bordados tradicionales. Los talleres constituyeron la puerta de entrada a las conversaciones con las mujeres acerca de su realidad y de los aportes a tomar en cuenta para posibles proyectos comunitarios. El hecho de que estos talleres se den frecuentemente en las comunidades –como un vínculo principal entre las mujeres del sector– me dio la oportunidad de conocerlas paulatinamente y de mantener conversaciones en un ambiente informal, mientras bordaban.

Respecto a los orígenes del taller de bordados, las mujeres del Comité explicaron que surgió como algo propio de las comunidades –las mujeres tienen un espacio propio, para que conversen y compartan sus conocimientos–. Luz María Alta, de la comunidad Santa Bárbara, maneja el taller y enseña a otras mujeres. Explica que hace dos años, se presentó un proyecto (relativo al taller de bordados) a la Asamblea Cantonal, tomando en cuenta las necesidades que surgían de las mujeres mismas (Entrevista a L. M. Alta, 2006).³⁶ Se lo aprobó y así empezaron a trabajar en algunas comunidades. Ahora, como el taller ha experimentado cierto nivel de éxito, el proyecto se está extendiendo a nuevas comunidades. El objetivo es rescatar los saberes locales y, asimismo, generar la posibilidad de que las mujeres puedan vender las blusas que hacen y de este modo «sacar un poco de los ingresos para la familia». El obstáculo principal para que las mujeres alcancen esta meta, es el hecho de que muchas mujeres «no saben ni leer ni escribir». Sin embargo, Alta deja en claro que las mujeres aprovechan lo que ya saben y «cogen rápido la táctica» para bordar.

Por las limitaciones que implican el analfabetismo y la tradición y práctica de la oralidad, Alta conduce los talleres oralmente y con dibujos. Parece pertinente hacer referencia a lo que dice Ariruma Kowii sobre la importancia de la oralidad para los kichwas. Dice que, en la comunicación oral, los kichwas desarrollan formas de enseñanza que han permitido «captar con precisión la estructura del mensaje principal» y que además, la oralidad ha posibilitado el desarrollo de los sentidos, la expresión gestual y la creatividad, entre otras cosas (Kowii, 2005: 281). Para él, la oralidad –que, por cierto, se diferencia de las formas occidentales– es otra manera de aprender y conocer. Es una práctica que «hace referencia a la forma de aprender, establece distancia con la forma de aprender de occidente, constituye una manera diferente de aprender, de conocer, de saber enseñar» (281).

A pesar de que la oralidad es una forma de enseñanza y aprendizaje «propio», en la UNORCAC se reconoce la necesidad de fortalecer prácticas

36. El resto de este párrafo hace referencia a la misma entrevista.

como la escritura, especialmente tomando en cuenta las pérdidas del conocimiento en las comunidades. Para Luz María Lanchimba, no cabe duda de que se han perdido algunos modelos para la confección de las camisas tradicionales, por ejemplo, y que se han implementado «otras cosas [en las blusas] que no son tradicionales» (Entrevista a L. M. Lanchimba, 2006). «[N]osotros somos más orales y no escribimos nada», explica Luz María Lanchimba, «que es lo que se quiere hacer ahora». Para ella, lo importante es rescatar elementos culturales propios, pero transcribiendo y dejando el conocimiento escrito en trípticos o revistas, «para que puedan consultar las nuevas generaciones». De esta manera, es posible revalorar elementos de la identidad y de las costumbres. Esto, según Lanchimba, promueve que las mujeres tomen más precaución y pregunten a sus ancestros qué hacían antes, cómo era la vestimenta de las comunidades y qué quieren hacer ahora. A través de la presentación de trajes típicos antiguos, se aprenden cosas como que cada comunidad utiliza colores distintos (azul, rosado y fucsia), que representan «la diversidad de los colores del campo, de las riquezas de lo que había entre las comunidades y el cerro». Cada color usado en la vestimenta tiene un significado; el verde, por ejemplo, significa esperanza.

Dentro del Comité de Mujeres se habla mucho de la necesidad de revalorizar la cultura propia, de rescatar todas las costumbres culturales que están presentes en las comunidades y así no perder la identidad. Para Lanchimba, en las costumbres y prácticas culturales «está nuestra vida; en esa práctica está nuestra vida, nuestros valores, y los de nuestros antepasados». Dada la necesidad de transcribir las prácticas y discursos de la UNORCAC y de las comunidades, se me pidió conversar con las mujeres de las comunidades y luego transcribir lo conversado, en un solo documento que, posteriormente, podría ser consultado para concretar las propuestas y proyectos de las mujeres.

Como punto de partida a las conversaciones mantenidas con las mujeres de las comunidades, los talleres de bordados constituyeron espacios pertinentes y propicios para una reflexión sobre interculturalidad y género. Me permitiré entrar en algunos detalles sobre las experiencias subjetivas que las mujeres tuvimos en los talleres, porque ayudan a tener una vista íntima y específica del trabajo realizado por la UNORCAC y su relación con los temas de género e interculturalidad. No agotaré inútilmente a los lectores con un inventario de todas las conversaciones y reuniones realizadas dentro del taller, pero sí se mencionarán algunas de las conversaciones y experiencias más profundas y relevantes. A continuación discutiré la percepción general de las mujeres acerca de las fortalezas, debilidades y los posibles proyectos de sus comunidades, mientras que, en el capítulo tres, se discutirá directamente el tema de género.

Tunibamba, don Jorge de Itaquí y Chilcapamba

La segunda comunidad a la que fui, junto con el taller de bordados, fue Tunibamba. Me había dado cuenta de que las mujeres estaban más dispuestas a hablar conmigo si participaba en el mismo tipo de actividad que ellas, en vez de quedarme sentada con un cuadernito en la mano. Para participar de alguna manera en el taller, yo tejía una bufanda mientras las mujeres bordaban blusas. Después de bordar y tejer por horas, Luz María Alta me sorprendió al decirme que ya podía empezar a preguntarles a las mujeres. Hasta ese momento, no había formulado bien las preguntas ya mencionadas, por lo que empecé preguntándoles a las mujeres presentes —más o menos quince— sobre la educación en las comunidades y la participación de los padres en la educación de sus hijos. Dos mujeres, en particular, hablaron conmigo aquella ocasión, aunque el resto también conversó un poco. Las mujeres me explicaron que los hombres casi no participan en la educación de sus hijos, porque están afuera, trabajando.

Al formular la pregunta «¿qué es lo bueno de ser una mujer en esa comunidad?», ellas respondieron que no había casi nada bueno en ser mujer u hombre allí, porque simplemente no hay trabajo. Se identificaron también «problemas entre la pareja». Me pareció muy interesante lo que compartió una mujer, en particular. Dijo que, en su comunidad, existe un dicho sobre si una relación era «de destino» o si, en caso de malas relaciones en las que mujer y hombre «no se entienden», «no era de destino». Pregunté cuál sería la solución frente al segundo tipo de relación y una mujer me dijo que la actitud general es que no hay solución en estos casos y que uno tiene que «aguantar nomás».

Las dirigentes del Comité Central de Mujeres sostienen que esta actitud, de no quejarse frente a los problemas y «aguantar» en vez de buscar soluciones, está muy presente entre las mujeres de las comunidades. Los talleres de la UNORCAC se concentran precisamente en cambiar estas perspectivas. Cuando pregunté acerca de los motivos que provocan esta falta de entendimiento, respondieron que se debe a asuntos como el alcoholismo y el hecho de que el esposo esté fuera de la casa, trabajando —lo cual se considera como un problema central en Tunibamba—.

El turismo fue identificado como una actividad positiva en Tunibamba, mas las mujeres sostienen que no han podido convencer a la agencia turística, Runa Tupari, para que las trate como socias y no como meras proveedoras de servicios. No les parece justo, especialmente dado que conocen a los turistas mejor que el cabildo, que es cambiado cada año. Este es un ejemplo, entre muchos otros, de la invisibilización típica de los aportes y las responsabilidades asumidas por las mujeres en las comunidades.

Las mujeres de Tunibamba identificaron la tierra comunitaria como otra posibilidad. La complicación respecto a ésta, tiene que ver con las prácticas

del sistema comunal de tierras. Las mujeres explicaron que hay quejas sobre las responsabilidades relacionadas a la tierra comunitaria y sobre el no-cumplimiento de la ley. La percepción de este grupo de mujeres es que, muchas veces, los cabildos no quieren asumir la responsabilidad de su rol respecto a las tierras. Se mencionó que todavía no ha habido un cabildo integrado por mujeres, lo cual nos lleva a reflexionar sobre la dificultad de ser una líder mujer en las comunidades.

Al inicio del taller de bordados en don Jorge de Itaquí, estuvieron siete u ocho mujeres (casi todas cargando a sus hijos, o llevándolos a su lado), pero, de todas ellas, sólo habló la presidenta de la comunidad cuando empezó nuestra conversación. La presidenta tenía una presencia diferente a la de las otras mujeres; se la percibía más activa, proactiva y «abierta»; fue ella quien organizó el taller de bordados en Itaquí para que las mujeres tuviesen algo propio, hecho por sí mismas, y para que pudiesen ahorrar dinero, ya que las blusas son costosas. Fue por iniciativa de las mismas mujeres que se optó por hacer el taller de bordados; éste les resultaba más interesante que proyectos como el de los huertos familiares.

Dado que no hubo suficientes personas para realizar el taller, y la mayoría llegó tarde, las mujeres pospusieron su reunión para el próximo viernes. Antes de irnos, tuvimos una conversación afuera, sentadas en la hierba, al lado del centro comunitario. Primero, Luz María Alta se presentó en kichwa y Luz María Lanchimba y otro compañero, Francisco, hicieron sus presentaciones en castellano. Luego, la presidenta me dijo que realmente no hay fortalezas en su comunidad. Respecto a posibles soluciones, dijo que las mujeres de Itaquí son muy aisladas y que lo más importante es unir las en un grupo para hablar sobre «dónde estamos y a dónde queremos ir». Ante mi pregunta «¿y cómo están haciendo ahora?», todas rieron. Creo que hubiera sido posible hablar sobre tales temas, pero nadie quiso hacerlo, probablemente por mi presencia y por el hecho de que estuvimos hablando principalmente en español. Otra mujer, luego de que se ejerció presión en el grupo para que hablara, dijo que estaba de acuerdo y que las mujeres deben organizarse. La presidenta puso en evidencia la falta de voluntad o apertura para quejarse, diciendo que a veces las mujeres son «muy encerradas».

Soluciones conversadas incluyen la organización de las mujeres para fortalecer la solidaridad; propuestas comunes; la formación de otros talleres como el de bordados, para así reunir a las mujeres, y de esa manera combatir su aislamiento. Un obstáculo que complica la organización de las mujeres, es la dificultad que tienen para salir de sus casas y reunirse; o sea, las mujeres se sienten tan obligadas a cumplir con sus trabajos y deberes domésticos, que el cumplimiento con el taller o el encuentro de un tiempo en común para reunirse, parecerían secundarios. Es pertinente preguntarse, ¿cómo se puede unificar a

las mujeres y formar proyectos en sus comunidades, cuando hay dificultad para encontrar tiempo libre y prima la tendencia de no hablar de los problemas? Las mujeres se dan cuenta de que, para seguir adelante en sus proyectos y propuestas, tienen que asumir responsabilidades adicionales, sin que se disminuyan las múltiples responsabilidades a las que ya responden; de manera impresionante y casi imposible, tienen que hacer «de todo».³⁷

Conversé con dos mujeres de la comunidad Chilcapamba el 31 de julio de 2006, en un parque de la ciudad de Cotacachi. Por dificultades de idioma (no hablo bien el kichwa y ellas mayormente hablan en kichwa y no en castellano), nos demoramos bastante tiempo en la definición y aclaración de términos como «fortalezas». Después de expresar las preguntas con otras palabras, nos entendimos mejor y pudimos conversar sobre tres temas: fortalezas, debilidades y soluciones desde la realidad vivida en Chilcapamba.

En relación con las fortalezas de su comunidad, las mujeres indicaron que, a diferencia de los mestizos que usan químicos con la agricultura, ellos usan abono natural. Dijeron también que Chilcapamba es una comunidad «bastante solidaria» y por lo tanto no hay muchos conflictos entre la gente. Una de ellas, Rosa, expresó que conoce de medicina tradicional, por lo que casi no consume pastillas. Luego de una reflexión más detenida, señalaron sus prácticas culturales como una fortaleza. Rosa dijo, «Mantenemos nuestra cultura en las comunidades», «enseñamos desde pequeño poner toda la ropa [tradicional]» y «siempre hablamos kichwa con los hijos...aprenden castellano en la escuela y en la secundaria».

Un problema absolutamente central para ellas –igual que para la mayoría de mujeres con quienes he conversado en las comunidades– es la falta generalizada de trabajo. Apuntaron que no hay un mercado para vender los productos de las comunidades y eso hace que haya demasiada mercadería y que no haya plata para comprar nuevos materiales. Les gustaría vender en mayor cantidad, tanto los productos agrícolas como los productos artesanales. Quieren que se abra un nuevo mercado, porque a pesar de que producen comida para la alimentación familiar, hace falta tener otros recursos económicos para comprar otras cosas básicas como manteca y azúcar. Quisiera subrayar la importancia del tema económico desde la perspectiva de éstas y otras mujeres de las comunidades de Cotacachi. De lo expresado, la opinión general es que el resto de problemas que se presentan en las comunidades están estrechamente ligados a la falta de un mercado o de una economía sostenible y estable.

37. Dentro del Comité Central de Mujeres, se habla mucho de la necesidad de poder hacer «de todo» para ganar nuevos espacios y reconocimiento del trabajo realizado por las mujeres.

Salud indígena: la medicina occidental frente a la medicina ancestral indígena

Las mujeres del Comité Central se sienten orgullosas del proyecto de medicina tradicional que han desarrollado con las parteras de las comunidades³⁸ y también por la venta de pomadas y los talleres de medicina preventiva y nutrición. Carmen Morán, miembro del Comité Central, partera y promotora de salud, explica que, a través de los talleres, los promotores de salud salen a las comunidades para explicar cómo la gente debe alimentar a sus hijos y los beneficios de consumir los productos que se dan en los campos de Cotacachi. Según sostiene, ahora «la gente más consume los productos de supermercados que ya vienen procesados o mezclados con químicos». En las comunidades, a veces resulta repetitivo ingerir los pocos platos nutritivos que se suelen preparar con frecuencia, como la sopa de quinua, razón por la cual el trabajo de los talleres, según Morán, consiste en explicar todo lo que se puede hacer con la quinua y con otros alimentos para que la gente disponga de una variedad de recetas y alternativas nutritivas.

La creación del proyecto con las parteras es particularmente importante entre las actividades relacionadas a la salud de la UNORCAC, según Lanchimba, porque antes, ellas «eran mal vistas, perseguidas [y] no se les dejaba practicar la medicina tradicional». No eran bien vistas por el lado de los mestizos y por el mismo Ministerio de Salud Pública, mientras que las comunidades «les acogía», porque ellas contribuían al bienestar comunitario. Según articula Lanchimba, el Ministerio pensaba que las parteras eran «brujas» y que «no era medicina lo que se practicaba», además de que acusaban a todas las parteras de ayudar a la gente a no tener los bebés. Alega que no es así y que las parteras «son las que más están trabajando sobre salud», aunque el Ministerio y los hospitales todavía no lo acepten, así como «no aceptan lo que es el mal aire, el espanto» porque para ellos no existe. Lanchimba explica que «para nosotras sí [existe], porque es parte de nuestra cultura». Morán añade que la gente ha dejado la medicina ancestral y la UNORCAC está intentando rescatarla. Ella explica que «[...] antes, nuestros abuelos nunca utilizaban pastillas. Curaban únicamente con plantas medicinales, y ahora la comunidad ha dejado de lado eso y está con la medicina occidental y siempre están recurriendo a las pastillas. Esto no está bien porque se pierde nuestra tradición» (Entrevista a C. Morán, 2006).

38. Esta experiencia se inspira en el proyecto de salud del Jambi Huasi de Otavalo, el cual hasta el momento ha sido liderado por mujeres; su trayectoria ha permitido construir un recorrido que vence prejuicios y crea condiciones más adecuadas para el ejercicio del mismo y diseño de proyectos similares.

Considerando la falta de comprensión sobre las diferencias culturales respecto a la salud y a la pérdida de los conocimientos ancestrales sobre la medicina kichwa, Lanchimba propone trabajar en coordinación con el Ministerio de Salud y con la UNORCAC, a través de talleres unificados, en los cuales se pueda trazar con las dos medicinas, la occidental y la tradicional. Morán asevera que el Comité está a favor de que trabajen juntos los dos lados, tanto con plantas medicinales como con la medicina occidental. Para Morán, es importante también hablar con los médicos «para llegar a un acuerdo» y coordinar mejor «para tratar de llevar adelante las dos prácticas médicas [para que] la comunidad salga beneficiada». Ambas mujeres están conscientes de que es un proceso lento y que falta mucho para que los dos lados se entiendan.

El choque general entre la medicina occidental y la medicina indígena ancestral, particularmente el choque de las parteras tradicionales con los hospitales de medicina occidental, representa una encrucijada de temas. Me explico: este choque pone en evidencia un conflicto cultural entre lo occidental y lo andino/indígena, pero también un punto relacionado al tema de género, porque el conocimiento de las parteras, es decir el conocimiento «femenino» entre mujeres, es degradado y deslegitimado desde lo que se ha considerado como «ciencia universal». No cabe duda que es una ciencia eurocéntrica, sexista y homogeneizante.

Frente a la dominación de la medicina occidental, las propuestas de organizaciones como la UNORCAC son sumamente interesantes. Su propuesta respecto a la salud representa «un modelo otro» de salud provincial que parte desde una lógica y un pensamiento distintos, basados en la cosmovisión y teoría filosófica andina. Como dice Catherine Walsh, describiendo el posicionamiento de la universidad intercultural Amawtay Wasi, este tipo de propuesta «propone recuperar y revalorizar los conocimientos ancestrales sin dejar de lado los conocimientos de otras culturas, buscando así construir relaciones simétricas» con la medicina occidental, considerada como un saber «universal» (Walsh, 2005: 6).

Visto así el panorama, la UNORCAC asume una actitud intercultural que busca crear diálogos y no sólo valorar la medicina propia de las comunidades indígenas de Cotacachi. Se expresa esta actitud principalmente desde las mujeres del Comité, que resignifican el discurso urbano de la interculturalidad y el género para lograr que el conocimiento «femenino» de las parteras sea reconocido por los demás, tanto los hombres de la UNORCAC como los representantes de la medicina occidental en la ciudad de Cotacachi.

Las mamás parteras

Además de realizar capacitaciones y talleres exclusivamente dirigidos a las parteras de las comunidades, para que compartan sus saberes y vayan

fortaleciendo sus prácticas, el Comité Central de Mujeres organiza encuentros entre la medicina occidental (es decir, el hospital de Cotacachi) y las parteras, representantes de la medicina ancestral indígena. El propósito de las reuniones es pensar en propuestas interculturales que generen diálogos entre las dos medicinas, formar demandas para combatir la marginalidad de la medicina ancestral indígena (particularmente las parteras) y compartir perspectivas, cosmovisiones, prácticas y conocimientos.

El 10 de agosto de 2006, se realizó el encuentro de medicina ancestral y medicina occidental en el centro Jambi Mascaric de la UNORCAC, en el que estuvieron presentes representantes del hospital de Cotacachi (por ejemplo, enfermeras, administradores y médicos) y las parteras de las comunidades rurales de Cotacachi. Primero, las parteras presentaron un sociodrama sobre la relación que se desarrolla en las comunidades, entre una partera y una mujer embarazada, desde la concepción hasta el cuidado de la mujer después de que nazca el/la bebé. Explicaron elementos importantes y culturalmente propios, como la alimentación, la preparación para el parto y modos distintos de dar la luz.

Dadas las significativas diferencias culturales, es muy fácil entender por qué muchas mujeres de las comunidades prefieren dar la luz en su propia casa y no en el hospital. Por ejemplo, se hizo hincapié en la importancia, dentro de las comunidades, que tiene el color negro al momento del parto y en el hecho de que se asocia el color blanco —el color omnipresente en los hospitales— con la muerte y por lo tanto se evita que esté presente durante un parto. Las parteras enfatizaron también el rol importante que debe jugar el esposo/padre y la importancia de que esté con la mujer durante el parto, para apoyarle, para desarrollar una mayor intimidad y conexión con el/la bebé y para mantener una visión inclusiva y completa de la «familia».

Después del sociodrama, el tema cambió hacia la formación de demandas y propuestas para promover un modelo intercultural de salud y crear «respeto mutuo» entre los empleados del hospital y las parteras. Muchas reconocieron la imposibilidad de cambiar «de un día a otro» y la existencia de obstáculos tales como la infraestructura del hospital; sin embargo se definieron varias demandas, a saber: que las parteras conozcan la labor de parto del hospital y conozcan bien el hospital en general; que se respeten los distintos espacios y las diferentes formas de pensar (cosmovisiones); que los médicos apoyen a las parteras; que se inicie un trabajo de «referencia-contrareferencia» entre los médicos y las parteras; que siempre esté presente una persona kichwa hablante en el hospital; que, entre ambos lados, se promuevan periódicamente más encuentros, como capacitaciones, sensibilizaciones y programas de «prevención» (respecto a accidentes, higiene y alimentación); que se coordinen actividades educativas con prestadores de la medicina ancestral; que se promueva la educación sexual y reproductiva en las comunidades; que las parteras

refieran al hospital (y a tiempo) a aquellas pacientes que corren riesgo en su salud; que se privilegie el «buen trato» de las personas; y, finalmente, que se valoren los saberes surgidos de la experiencia.

El 15 de agosto de 2006, tuve la oportunidad de conversar con las parteras en Jambi Mascaric. Hablando sobre problemas comunitarios y posibles proyectos para solucionarlos, ellas expresaron su deseo de poder sembrar y cuidar hierbas y plantas tradicionales afuera de sus casas, pero que para ello, enfrentan dos problemas: la falta de protección contra pollos y conejos que devoran los sembríos, y la falta de suficiente agua para mantener las plantas. Les gustaría que la UNORCAC les proporcionase un tanque de agua a cada partera para así mantener un espacio pequeño de tierra, cerrado y protegido con red de alambre o similares. Según su planteamiento, estos apoyos tendrían varios beneficios para las comunidades, tales como: la promoción, en la comunidad, de la medicina ancestral por parte de las parteras; la expansión del acceso a las plantas medicinales y tradicionales; y la posibilidad de que las parteras vendan esas plantas (y otras, como arvejas y zanahoria), produciendo tanto para ellas y sus familias, como para la venta a los vecinos y, de esta forma, apoyando la producción de plantas medicinales y a la buena alimentación de las comunidades.

Considerando maneras en las cuales la UNORCAC podría trabajar mejor, las parteras dijeron que respecto a temas de género, hace falta que la UNORCAC hable con los *hombres* de las comunidades y los ayude a tomar conciencia. Desde la perspectiva de varias parteras, es importante hablar también con los hombres, especialmente los esposos de las parteras, porque un obstáculo significativo para ellas es que a sus esposos no les gusta que ellas salgan de la casa para asistir a talleres y reuniones. Todas rieron con la anécdota de una de las parteras, quien recordó que, cuando empezó a asistir a los talleres, la reacción de su esposo fue decir que «su mujer iba a estar andando en la calle como perro». A pesar de que encuentren el humor en este tipo de actitudes, constituye un obstáculo real para la organización de las mujeres en las comunidades. Sin embargo, no se debe generalizar sobre la actitud de los esposos de las parteras. Una de ellas comentó que su esposo la apoyó bastante cuando empezó a capacitarse con la UNORCAC, diciéndole que era bueno que asistiera para aprender, preguntándole, cuando regresaba a casa, «¿y qué aprendiste hoy?», y haciendo que la partera le contara su aprendizaje.

En un taller que se realizó el 18 de agosto de 2006 en la sala de capacitación del Jambi Mascaric, las parteras siguieron reflexionando sobre problemas y soluciones relacionados a la salud en sus comunidades.³⁹ La meta de la reunión fue identificar problemas de salud en las comunidades, para luego

39. Mi rol en esta reunión fue de observadora-participante; mayormente escuchaba, pero también ayudaba a colgar y mostrar los carteles, etcétera.

identificar también las posibles soluciones. Las parteras formaron grupos según la ubicación geográfica de sus comunidades. Cada uno de los tres grupos –responsables de la zona norte, zona centro y zona sur de las comunidades– dibujó en un cartel los problemas de las comunidades en su zona y luego lo presentó a todas las parteras.

A partir de estas representaciones visuales de los problemas comunitarios relativos a la salud, una facilitadora ayudó a sintetizar y calificar la gravedad de los problemas. De este proceso, se identificaron como problemas «muy graves», en las comunidades de Cotacachi, los siguientes temas: letrinas, alcoholismo, plantaciones/galpones, agua contaminada y basura. El grupo identificó el abandono de hijos y las peleas asociadas con fiestas como problemas «más o menos» graves. Dada la demora en identificar, compartir y clasificar los problemas de salud, no fue posible entrar al tema de soluciones. Posteriormente, se concretó la fecha para otra reunión que trate posibles soluciones y proyectos. Como son principalmente los hombres quienes migran de las comunidades, las mujeres tienen que encargarse de un montón de responsabilidades y actividades, sin que reciban reconocimiento por dichos esfuerzos. En vez de quejarse de este tipo de explotación, las mujeres usan el espacio de reuniones, como el taller descrito, para identificar los problemas comunitarios y posibles soluciones.

Plan para un sistema intercultural de salud en Cotacachi

En este momento, la UNORCAC está muy involucrada en el proceso de formar un sistema intercultural de salud para el cantón Cotacachi. Jorge Pazmiño de la Torre está trabajando desde la UNORCAC con otras entidades –como la Dirección de Salud Indígena– en una comisión formada a finales del año 2002, cuyas metas abordan: empezar a conocer, dentro del cantón Cotacachi, las realidades de un diagnóstico situacional referente a la salud, a los servicios hospitalarios y a los prestadores de servicios de salud; definir el rol del concepto de interculturalidad en la salud; integrar los temas de género y generacionalidad en el consejo de salud; y averiguar cómo va la articulación de la medicina ancestral en este plan. Según Pazmiño de la Torre, no existe una articulación de la medicina ancestral en el ámbito nacional y, en 2003, «el gobierno y el Estado todavía no comprendían [el] proceso que tiene Cotacachi en cuanto a la salud». Añade que en sectores como el cantón Cotacachi, «no existe todavía una red estructural» y más bien, «sólo existen casos dados y la articulación es muy débil».⁴⁰ Explica que, respecto a la UNORCAC y su coordinación con las

40. Entrevista a Jorge Pazmiño de la Torre, Coordinador del Proyecto con los Niños de la UNORCAC y de la Comunidad Tarajuan, realizada el 29 de agosto de 2006, en el Jambi Mascaric, Cotacachi, Ecuador. Toda la información de este párrafo es de la misma entrevista.

comunidades, la medicina ancestral sólo es aplicada por las parteras, porque no están involucrados los *yachacs*. Por lo tanto, el plan de la UNORCAC para un sistema intercultural de salud está fundamentado en la experiencia de las mujeres, específicamente las parteras y las promotoras de salud.

Una meta central dentro del plan intercultural de salud es cambiar paulatinamente la oposición tradicional entre la medicina occidental y la ancestral indígena, y así crear un diálogo entre los dos saberes. En una de las conversaciones mantenidas sobre el desarrollo de un mapa estratégico de salud intercultural (reunión del 9 de agosto de 2006 en Jambi Mascaric), se resolvió ser «parte de la solución, no del problema».⁴¹ Mientras el sistema occidental se ha caracterizado por ser excluyente, egocéntrico y engreído, partidarios de la medicina ancestral indígena –por lo menos dentro de la UNORCAC– pretenden ser inclusivos y equitativos. En algún momento, Magdalena Fures propuso escribir los textos en kichwa y español, «para mostrar que pensamos en todos, no como el modelo occidental que sólo piensa en sí mismo». Para todas las presentes, la creación de atención intercultural para la salud dentro del sistema cantonal tiene que valorar las dos medicinas y crear diálogo entre ellas.

Aunque persisten muchos obstáculos para que se dé la implementación de un plan intercultural de salud cantonal, ya se han alcanzado varios logros, entre los cuales cabe destacar: la creación de un Plan Estratégico de Salud para la UNORCAC, la publicación de folletos sobre «Las prácticas más comunes de la medicina ancestral en Cotacachi» y el establecimiento de acuerdos y compromisos institucionales a favor de un entendimiento entre los dos tipos de medicina. En este proyecto, se encuentran dos perspectivas y enfoques distintos, respecto a la interculturalidad: el discurso intercultural urbano, elaborado mayormente por el Municipio, y el pensamiento intercultural que surge de las prácticas cotidianas en las comunidades campesinas de Cotacachi (que no corresponde necesariamente al discurso expresado en el espacio urbano).

Otras prácticas relevantes

Siempre he escuchado que cuando las cosas se ponen difíciles, los duros siguen adelante; pues cuando las mujeres de la UNORCAC encuentran obstáculos, siguen caminando y no se desaniman. Una actitud predominante dentro del Comité de Mujeres en la UNORCAC es la voluntad de ser proactiva respecto a la falta de recursos y apoyo. Es decir, cuando les hace falta algo a las mujeres, ellas mismas trabajan para conseguirlo en vez de quedarse con los brazos cruzados, esperando que llegue alguna ayuda. Esta perspectiva proactiva y positiva ha ayudado, en gran medida, a cambiar una tendencia propia de

41. Apuntes personales tomados en la reunión; no se especifica la fuente respectiva.

las mujeres en las comunidades: no quejarse y no buscar soluciones por ellas mismas. Dos ejemplos que demuestran tal actitud me vienen a la mente.

Primero, dado que el Comité no cuenta con un presupuesto fijo, se ve la necesidad de generar fondos para poder llevar a cabo los proyectos deseados. En Jambi Mascaric, las mujeres cuentan ya con una oficina desde la cual producen y venden medicinas, plantas y comidas naturales y tradicionales. Esto sirve tanto para promover el uso de la medicina y la alimentación naturales, como para dar un apoyo económico a las mujeres. Pero en julio de 2006, las mujeres del Comité decidieron hacer un gran esfuerzo durante dos días para crear otros fondos propios, organizándose para dar un almuerzo grande a cientos de personas en el sur de Quito. El evento, un Congreso de Comida Nativa que convocó a gente de todo el mundo, especialmente de la región andina, se realizó en el Banco de Semillas. El trabajo aprovechaba las fortalezas presentes en las prácticas y realidades cotidianas de las mujeres: cocinar comida tradicional, rica y nutritiva. Para las mujeres, el evento constituyó la oportunidad de compartir su conocimiento y cultura con otros ecuatorianos y extranjeros y, a su vez, recibir una compensación económica que podrían destinar a la realización de sus propuestas.

El 25 de julio, las mujeres empezamos a preparar la comida. La compramos, lavamos y por la tarde empezamos a cocinar. Proveniente de un país cuya cultura popular enfatiza la individualidad y la familia nuclear, yo nunca había visto en mi vida ollas tan grandes para hacer comida en grandes cantidades. Todas reímos cuando, de broma, dije que todos mis hermanos y yo encargaríamos en una sola olla de aquellas, para hacer así un rico caldo de Janson. Varias mujeres se quedaron cocinando toda la noche al calor de una fogata situada afuera del Jambi Mascaric, y, antes de la madrugada, partimos hacia Quito, en camionetas que transportaban docenas de ollas, tanques, etc.

Al día siguiente, el Comité Central de Mujeres presentó al Congreso de Comida Nativa un gran surtido de alimentos suntuosos, diversos y nativos, que incluían: habas, chochos, mote, salsa de pepa de sambo, pollo asado, hornado, papas enteras, zanahoria blanca, encebollados (de cebolla y tomate), ají (de chocho, de tomate y de pepa de sambo), y chicha de jora (maíz), de quinua y de uvilla. Servimos la comida a los presentes y colocamos letreros frente a cada comida y bebida para que la gente conociera lo que iba a ingerir. Fue impresionante el hecho de que un grupo reducido de mujeres haya hecho tanta comida y la haya servido de manera profesional a los asistentes de la conferencia internacional. Cientos de personas compartían esas delicias—se demostró que la diversidad de la gastronomía no sólo es inagotable, sino que también es capaz de unir a la gente—. Como bien dijo James Beard (1974), reconocido como el

«padre de la gastronomía norteamericana», «la comida es nuestro terreno común, una experiencia universal». ⁴²

Segundo, considerando el hecho de que habían esperado mucho tiempo para que otras personas les ayudaran a crear su propia oficina dentro del Jambi Mascaric, y sin respuesta alguna a lo solicitado, un día decidimos limpiar un espacio, pintarlo y mudar las cosas. En el transcurso de varios días, el Comité de Mujeres creó su propia oficina. Trabajamos duro, levantando muebles pesados, limpiando espacios descuidados y pintando paredes. Finalmente, las dirigentes tuvieron dos espacios, la oficina del Comité y la oficina desde la cual venden medicinas, pomadas y comidas tradicionales, incluyendo un espacio en extra con una cama y suministros médicos, para el trabajo de las parteras en momentos de partos. Las mujeres del Comité usan el trabajo como una vía de reivindicación de su derecho a compartir y ganar espacios, tanto dentro de la Unión como en el territorio urbano de Cotacachi.

PROYECTOS Y PRÁCTICAS RELACIONADOS CON EL COMITÉ DE MUJERES

En los últimos años, los programas de microcrédito se han vuelto notoriamente visibles, ya que se está trabajando cada vez más en el tema como una solución frente a la desigualdad de género en varias partes del mundo. Por lo tanto, me gustaría señalar algunos puntos importantes respecto al tema, antes de discutir cómo la UNORCAC trabaja los programas de microcrédito. El discurso sobre el beneficio de los programas de microcrédito para las mujeres sostiene que «tener acceso al crédito eleva la autoestima de las mujeres y las coloca en una posición más igualitaria dentro de su familia y de la comunidad», según la socióloga y feminista argentina Norma Sanchís (2006: 398). El discurso da cuenta de que las mujeres son, cada vez más, «las principales proveedoras de los hogares» y «revaloriza el rol de las mujeres para garantizar el bienestar de su familia» y para el buen uso de los recursos a los que tienen acceso, explica Sanchís (399, 400). Pero argumenta que es necesario cuestionar la relación entre acceder a un crédito y el empoderamiento de las mujeres, porque algunas perspectivas, que suponen que tal relación sea automática, encubren «algunas falacias». En cualquier caso, es evidente que el tema del microcrédito despierta debates relacionados a temas de género y desigualdad.

42. James Beard, *Beard on Food*, New York, Knopf, 1974. Traducida por la autora de: «Food is our common ground, a universal experience».

El área de Recursos Naturales de la UNORCAC colabora con el Comité de Mujeres a través de tres tipos de créditos, que benefician a mujeres y hombres de las comunidades de Cotacachi: cajas de crédito de especie, cajas de crédito comunales y créditos agroecológicos. En el año 2000, la UNORCAC formó la Cooperativa Santa Anita, que hoy en día ofrece varios programas de microcrédito y cuenta con un bajo índice de morosidad (1%).⁴³

El 1 de agosto de 2003, en el Jambi Mascaric, se convocó a varias personas de las comunidades, particularmente a grupos de mujeres, para informarles sobre los créditos promovidos por la UNORCAC. Cristina Villota, del área de Recursos Naturales, realizó la presentación. Explicó que la UNORCAC ha trabajado con cajas de crédito en especie desde el año 2003 y, hoy, ya existen 300 familias beneficiarias de 30 comunidades. Para este tipo de crédito, se pueden solicitar montos desde US \$ 5 hasta US \$ 200, con un interés de 8% anual, sobre saldos. El plazo de pago es de seis u ocho meses en casos extremos de madres solteras, por ejemplo. Se usan los créditos mayormente para huertos, infraestructura pecuaria, animales menores y mayores, artesanía, mejoramiento de vivienda y compra/legalización de tierras, entre otras actividades. Este tipo de crédito registra un índice de morosidad de 15,26%.

Tabla 2.1
Cajas de crédito en especie desde la UNORCAC.⁴⁴

	<i>No. beneficiados</i>	<i>Valor prestado (US \$)</i>	<i>Valor recuperado (US \$)</i>	<i>Valor por recuperar (US \$)</i>	<i>Morosidad (US \$)</i>
Total	300	35.966,38	28.500,43	2.044,59	5.491,36
Hombres	86	10.578,51	7.896,83	799,44	1.902,24
Mujeres	214	25.417,87	20.603,60	1.225,15	3.589,12

De las cifras de la tabla 2.1, se puede concluir que se entrega más del doble de la cantidad de créditos en especie a mujeres que a hombres. Según se discutió durante la presentación sobre los programas de microcrédito en Jambi Mascaric, realizada el 1 de agosto de 2006, la mayoría de las beneficiarias mujeres no saben leer ni escribir, y si tantas mujeres han podido acceder a las cajas de crédito en especie, es precisamente porque la UNORCAC es más comprensiva frente a estos obstáculos que otras cooperativas. Por eso las mujeres «no tienen vergüenza» en venir a la UNORCAC, según dijo uno de los dirigentes.

43. Presentación de Cristina Villota, del área de Recursos Naturales de la UNORCAC, realizada en el Jambi Mascaric, el 1 de agosto de 2006.

44. De la misma presentación.

El Comité de Mujeres, la Cooperativa Santa Anita y Heifer International han colaborado para ofrecer cajas de crédito comunales a diversos grupos de mujeres de las comunidades. Hasta ahora, se han entregado veintidós créditos totales a grupos de mujeres y 790 personas se han beneficiado. Estos créditos van desde US \$ 5 a \$ 100.⁴⁵ Tienen un plazo de seis meses y una tasa de interés anual de 17,5%, aunque se ha logrado dar créditos a mujeres con un interés anual de 15%, sobre saldos.

Heifer International trabaja también con el área de Recursos Naturales respecto a créditos agroecológicos. Para este tipo de crédito, se pueden solicitar desde US \$ 150 hasta US \$ 500, con un interés anual del 12% y un plazo de pago a seis meses. Los beneficiarios invierten estos créditos en una variedad de actividades, como son: huertos; construcciones pecuarias; la compra de animales mayores y menores; artesanías; el mejoramiento de vivienda; la compra de terrenos; y la legalización de tierras.

Tabla 2.2
Créditos agroecológicos de la UNORCAC.⁴⁶

	<i>No. beneficiados</i>	<i>Monto entregado (US \$)</i>
Total	50	13.858,20
Hombres	29	8.318,20
Mujeres	21	5.540,00

En una de las reuniones convocadas para dar a conocer los créditos, se reflexionó también sobre la importancia, las metas y el propósito de los programas de microcrédito promovidos por la UNORCAC. Rumiñahui Andrango manifestó, al grupo de dirigentes y miembros de las comunidades, que si bien es cierto que en nuestro mundo globalizado el dinero predomina, también es cierto que, frente a esa realidad, se puede construir la solidaridad con la circulación del dinero entre compañeros. Otro de los asistentes sostuvo que no se debe enfatizar tanto la transferencia de dinero, sino que se debe hablar de desarrollo con identidad, poniendo énfasis en los valores que priman en las comunidades, como el de la reciprocidad, por ejemplo. Magdalena Fuertes hizo hincapié en que la UNORCAC es una organización *social* y que, por lo tanto, los créditos deben orientarse según este enfoque. Para ella, el uso de los créditos permite ver la realidad de una comunidad y debe constituir una oportunidad para efectuar cambios positivos. En general, no cabe duda de que los créditos permiten

45. Existen algunos casos, aunque pocos, de préstamos de US \$ 200.

46. Presentación de Cristina Villota, del área de Recursos Naturales de la UNORCAC, en el Jambí Mascaric, el 1 de agosto de 2006.

que la UNORCAC mantenga contacto con sus bases –particularmente las mujeres– y que siga desarrollando una fuerte vinculación con las comunidades.

EL CONFLICTO: PARTE DE LA VIDA COTIDIANA

Conflictos internos

Como cualquier organización, la UNORCAC tiene algunas tensiones internas que salen de vez en cuando a la superficie. Lo importante no es el hecho de que haya o no conflictos –porque siempre los habrá– sino la manera en la que son tratados. La interculturalidad ha sido pensada precisamente desde este punto de vista, reconociendo la centralidad del conflicto como parte de la vida humana. Dicho esto, describiré lo que pude observar durante el poco tiempo que colaboré con la UNORCAC. Primero hablaré sobre dos conflictos percibidos al interior de la UNORCAC, particularmente relacionados al Comité Central de Mujeres, y luego se discutirán algunas tensiones entre la UNORCAC y otras entidades. Quisiera apuntar que, desde mi posicionamiento como persona fuera de la organización, no pretendo entender completamente la naturaleza de los conflictos y las tensiones experimentadas por la UNORCAC; sino que, más bien, intento describir a breves rasgos mis observaciones y experiencias, para delimitar algunos puntos de interés que ayuden a entender cómo la UNORCAC trata el conflicto.

El 22 de agosto de 2006, se convocó a una reunión del Comité Ejecutivo de la UNORCAC en el Jambi Mascaric, para hablar de algunas tensiones que habían surgido respecto al estilo de trabajo de la organización. Alberto Torres, el presidente de la UNORCAC, enfatizó que la Unión es un lugar de trabajo muy distinto a aquel que se encuentra en una empresa o en un municipio. Por una parte, explicó que hay una diferencia entre la actitud de tener un «cargo oficial» con el que se trabaja versus la necesidad, por otra parte, de «asumir la camiseta de la UNORCAC», lo cual implica asumir cualquier responsabilidad, sea o no parte del «cargo» de la persona. Según Torres, «el proceso de la organización es diferente» a otros ámbitos, porque no tienen el privilegio de disponer de todos los fondos y de todos los trabajadores que necesitan, y, por lo tanto, no hay que enojarse si se exige que se hagan trabajos fuera del cargo para el que la persona haya sido contratada. Una persona dijo entender esa actitud y necesidad, pero, para ella, el asunto fundamental es sentirse valorada en todo el trabajo que se realiza. Finalmente, no se terminó de discutir el tema de la reunión, y se concretó otra fecha para continuar la discusión. Torres manifestó a los demás que, en todo caso, «[s]i hemos hecho errores, hay que convertirlos

en fortalezas». Esta reunión evidenció la voluntad, por parte de los miembros del Comité Ejecutivo, de enfrentar y confrontar los conflictos para buscar soluciones, en vez de fingir que todo es armónico dentro de la UNORCAC.

Según articuló Luz María Lanchimba, existe también una tensión entre el Comité Central de Mujeres y el Comité Ejecutivo de la UNORCAC, que surge del hecho de que antes el Comité tenía una postura dentro del Comité Ejecutivo y por hoy no la tiene. Aparentemente, personas del Comité Ejecutivo dijeron a las lideresas del Comité de Mujeres que estaban rompiendo reglamentos respecto a que una mujer conforme el Comité Ejecutivo. Según la perspectiva de Lanchimba, las mujeres del Comité deberían estar en el Comité Ejecutivo, por el trabajo que han desarrollado. Ha sido «una lucha», según ella, por permanecer en el Comité Ejecutivo, lo cual, algunas veces, ha requerido de la presencia de las mujeres «para dar algún tipo de respaldo». Es por esto por lo que Lanchimba no quiere permitir que las saquen de ahí; son espacios que ellas han ganado a través de su trabajo diligente. Son espacios propios, según argumenta Lanchimba, y no permitirán que se los quiten, como si no hubieran hecho nada y sólo por el hecho de ser mujeres.

Conflictos externos

Durante el tiempo de mi trabajo con la UNORCAC, un tema tomó prioridad sobre otros: el conflicto alrededor de la feria de las productoras de las comunidades (apoyada por la organización). Esta «situación extraordinaria» llegó a tal punto que la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi debió convocar a una reunión, con el fin de intentar llevar un diálogo entre las varias entidades involucradas en el conflicto. La reunión se dio por la mañana del 20 de julio de 2006 en Jambi Mascaric y estuvieron presentes representantes de varios grupos, a saber: los jóvenes, los mercados, los barrios, las mujeres de las comunidades y las mujeres de la UNORCAC. También estuvo presente el señor alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña, además de algunos facilitadores encargados de orientar y guiar el debate. El tema central de la reunión giraba en torno a si las mujeres de las comunidades podían o no seguir con su pequeña feria en la ciudad de Cotacachi, dada la idea, por parte de los mercaderes de la Compañía de Economía Mixta Jatuk Cem y otros, de que las mujeres estaban robando el negocio de los mercaderes, evadiendo pagos y, sin embargo, accediendo a los mismos beneficios que tienen los otros vendedores. Es decir, en vez de pagar para vender dentro de la Compañía Jatuk Cem, las productoras habían optado por vender independientemente, en vista de que no producen ni ganan lo suficiente como para que valga la pena pagar por un puesto en el mercado.

Es interesante contemplar la discusión de este conflicto, porque constituyó un encuentro entre gente de espacios urbanos y de espacios rurales, al igual que un encuentro de discursos distintos sobre la interculturalidad y cómo tratar el conflicto; por ejemplo, fue notable la brecha entre el discurso intercultural del Municipio y la práctica que se dio. Involucra también el tema de género, porque el problema central se concentra en que algunas mujeres están intentando cambiar una situación de exclusión (las mujeres han sido históricamente excluidas –social, política y económicamente– de los espacios urbanos) e inequidad. Lastimosamente, este esfuerzo choca con los intereses de otros grupos.

Uno de los facilitadores empezó la reunión exponiendo la naturaleza del conflicto y cómo se lo trata en Cotacachi; aunque reconoció que el conflicto es natural e inevitable, también usó una retórica sobre la armonía que invisibiliza el conflicto. Con una actitud positiva, sostuvo que, en términos generales, «el conflicto es una oportunidad para mejorar» y que en Cotacachi se resuelven los problemas «en un sistema armónico».⁴⁷ Según él, a través del diálogo, se intenta «buscar una resolución que nos sirva a todos», porque «todos y todas tienen que ganar». El conflicto, pues, fue concebido como parte de la vida, algo natural, inevitable e ineludible, como «la muerte y las encuestas». Otra facilitadora les recordó a todos que «[n]inguno de nosotros ha vivido sin conflicto», por lo que resultaba necesario saber cómo utilizar el diálogo para buscar soluciones frente a «situaciones delicadas».

Para poder colocar visiones distintas, lo que se sentía y pensaba acerca de dicha situación, se establecieron «reglas de diálogo» que serían observadas durante el transcurso de la reunión, y que incluían: «escuchar al otro, a la otra»; respetar al otro; no interrumpir; abrir la posibilidad de decir «nuestras verdades»; y tener la mayor diversidad de voces posibles, para que no haya un monopolio de palabra, entendiendo que lo ideal sería escuchar y respetar *cada* voz.

Auki Tituaña añadió un comentario a la discusión sobre las reglas del diálogo, para advertir que un conflicto puede resultar en destrucción. Señaló que, por un lado, es muy difícil construir algo –una familia, una ciudad como Cotacachi, una sociedad, etc.– pero, por otro, es muy fácil destruir cualquiera de estas entidades. Respondiendo al hecho de que hasta aquel momento se había desarrollado la reunión en español y que estuvieron presentes varias personas que hablaban mayormente kichwa, Auki Tituaña propuso hablar en kichwa también, con Alberto Torres (el presidente de la UNORCAC) como traductor. Cabe notar que, a pesar de pedir estas traducciones, se dio la mayor parte de la reunión en castellano, con resúmenes cortos en kichwa de lo que se estaba discutiendo. En otras palabras, no se estableció un diálogo «igual» entre los kichwahablantes e hispanohablantes y, por lo tanto, las palabras sobre

47. Todas las siguientes citas son parte de los apuntes tomados por la autora en la reunión.

la importancia de escuchar y entender al otro no se convirtieron totalmente en prácticas interculturales reales.

Al momento de empezar a discutir el conflicto, se hizo evidente que hay varios intereses políticos involucrados respecto al tema de los mercados. Por el lado de la UNORCAC, se expresó que están «luchando con mucha vehemencia» contra las discriminaciones experimentadas por las mujeres productoras. Por el lado de los mercaderes, se cuestionó el discurso de las «pobres mujeres campesinas» desde la UNORCAC, insinuando, de alguna manera, que la UNORCAC se ha aprovechado de su vinculación con las productoras para promover sus propios intereses. Fue interesante ver cómo, en la práctica, la interculturalidad presenta complicaciones y problemáticas relacionadas, por ejemplo con la traducción. Entre grupos que hablan dos idiomas distintos y se comunican a través de un traductor, ¿qué se pierde en la traducción de un diálogo? De lado y lado se argumentó cada vez con más fuerza, dando como resultado una sensación de frustración generalizada.

Finalmente, no se llegó a ningún acuerdo, salvo que se formaran «subgrupos» para discutir temas específicos antes de la próxima reunión planificada. Los subgrupos debían debatir temas como: el diálogo –o sea, repensar las condiciones de trato, de tarifas, de espacios, de la política de comercialización interna de La Compañía de Economía Mixta Jatuk Cem–; el centro de acopio; la interculturalidad; la producción orgánica y los temas ambientales; elementos socioculturales como sustentabilidad, sostenibilidad y legitimidad; y el enfoque económico.

Dada la frustración general que se sentía en el ambiente al finalizar la reunión y luego del impasse entre los dos lados, resultaba inevitable preguntarse si todas las «palabras bonitas» expresadas al principio de la reunión, sobre la interculturalidad y la posibilidad de usar los conflictos como una oportunidad para mejorar, se quedaron simplemente en el discurso; de hecho, hacia el final de la reunión, varias personas cuestionaron con vehemencia el «bonito discurso» sobre la interculturalidad y el conflicto. Sin embargo, es importante notar que después de este suceso, al interior de la cafetería de la UNORCAC, todos los grupos se mezclaron, rieron y conversaron sin rencor aparente.

Para Rumiñahui Andrango, el conflicto entre las productoras y los empleados del mercado tiene que ver con una falta de entendimiento y diferencia de valores entre los dos grupos. Dice que la cuestión económica prima para los mercaderes, porque «están viendo que la rentabilidad sea buena en cuestiones económicas/monetarias». Como personas intermediarias, ellos no producen por sí mismos, sino que van al mercado mayorista y compran sus productos, lo cual les toma tiempo y convierte el tema del rédito económico en un asunto primordial para ellos.

Para las productoras, en cambio, el asunto es que lo que están produciendo también podría ayudar a cubrir otras necesidades que tienen. Andrango

pone el siguiente ejemplo: si una mujer tiene diez lechugas y algunas de esas lechugas se dañan, para ella es mejor sacar seis lechugas y venderlas, porque esas seis lechugas podrían representar, de pronto, una funda de sal o un cuaderno para su hijo. En otras palabras, lo poco que vendan las productoras puede ayudar a cubrir necesidades económicas, domésticas, cuestiones de salud, educación y vestimenta (Entrevista a R. Andrango, 2006). En general, las productoras intentan vender un poco del excedente de lo que producen en «pequeñas partecitas» para «complementar la economía familiar» y no para generar una ganancia económica significativa.

Tomando en cuenta que las productoras venden una cantidad muy pequeña de mercancía, Andrango opina que no es justo que las productoras tengan que pagarle al mercado para vender en uno de sus espacios. O sea, si una mujer sólo vende dos dólares de verduras, es un poco ridículo pedirle que pague dos dólares por el puesto que ocupa dentro del mercado, ¿para qué vender, pues, si uno saldrá sin ninguna ganancia?

La idea de que las mujeres deben pagar esta tarifa básica, permite ver a Andrango que los mercaderes de la Compañía de Economía Mixta Jatuk Cem «no quieren entender la dinámica, ni la forma de vida que tenemos nosotros los indígenas». Según él, «[L]a cuestión económica... está dañando a los señores del mercado [y] no les permite abrir los ojos o ser un poco más amplios en la cuestión de aceptar a esta gente que está básicamente complementando la economía familiar» (*ibid.*). Andrango no niega la importancia actual del tema económico en las comunidades, pero pone énfasis en la necesidad de rescatar, paulatinamente, aquellos valores importantes como la reciprocidad. Reconoce que en algunos casos, dentro de algunas comunidades, prima ahora la necesidad por el dinero, la necesidad de enriquecerse –actitud antes inexistente en las comunidades–. Cuenta que antes, «esas cuestiones monetarias no eran tan importantes; había la solidaridad... era la cuestión de dar y recibir, y esa misma es la cuestión de la UNORCAC, la cuestión de la solidaridad» (*ibid.*).

Dado que a la UNORCAC le interesa más el aspecto social que el económico, la organización apoya a las mujeres en la formación de propuestas que pueden ser planteadas al Municipio de Cotacachi y al mercado de la Asamblea Cantonal, para que sigan en su feria.

CONVERSACIONES CON LAS DIRIGENTES: REFLEXIONES, ESPERANZAS Y RETOS

Al final de cada conversación sostenida con las dirigentes de la UNORCAC, les solicité que reflexionaran sobre los proyectos realizados,

sobre sus posicionamientos, sobre los desafíos que enfrentan, sobre posibles soluciones y sobre lo que les gustaría ver a futuro en la UNORCAC y en las comunidades. Parece adecuado terminar este capítulo con una descripción de algunas perspectivas sondeadas respecto a estos temas. Aunque menciono varias perspectivas, me enfocaré en las de Rumiñahui Andrango y Luz María Lanchimba, respectivamente, porque tuvieron más oportunidad (y quizás voluntad) de reflexionar y comentar sobre los temas mencionados.

Desde el punto de vista de Rumiñahui Andrango, las mujeres del Comité Central han logrado mucho, particularmente respecto a la creación de un «espacio de dinamismo», dentro del cual realizan reuniones mensuales con el fin de elaborar propuestas para la Asamblea Cantonal. Sin embargo, dentro de la UNORCAC hace falta que se visibilice la variedad de actividades elaboradas por las mujeres. Además, respecto a la formación de propuestas desde las mujeres, Andrango indica que «ellas tienen unas buenas ideas, mas cuando tienen que escribirlas, ahí... les falta». Según él, las mismas mujeres sostienen que es una falencia que tiene el Comité.

Los mayores obstáculos para que se realicen e implementen las propuestas generadas dentro de la UNORCAC, según expresa Andrango, son la pérdida del sentido de comunidad y el surgimiento del individualismo. «Lastimosamente», explica, «la gente está muy individualizada; es decir, solamente piensan en ellos mismos» y en tener bastante como para dar de comer a sus hijos (Entrevista a R. Andrango, 2006).⁴⁸ Ya no se toman en cuenta el sentido de comunidad y la convicción de que si todos salen a la minga, se pueden mejorar las cosas que, a nivel individual, no se podrían mejorar. Desde el punto de vista de Andrango, debe haber una actitud comunitaria: «entre todos decidimos que vamos a mejorar la comunidad y todos metemos mano». Para él, la globalización juega un rol importante en el hecho de que la gente piense más a nivel familiar, perdiendo así el valor y el sentido de *comunidad*.

El individualismo puede ser peligroso –de hecho, «uno de los obstáculos más fuertes»– argumenta Andrango, porque personas, o grupos de personas con «intereses grandes», pueden aprovecharse, dado que a ellos «no le[s] importa lo que pase con el resto de la comunidad». Es importante que la gente participe en las mingas y también en los espacios de decisión, para que el sentido de comunidad influya en las decisiones que se toman sobre el futuro de las comunidades.

Frente a este obstáculo, Andrango propone fortalecer la construcción de propuestas provenientes de las comunidades, que reflejen cómo la gente quiere ver su comunidad y el desarrollo de la misma. Para esto, es necesario tener un cabildo trabajando en cada comunidad, apoyando el planteamiento de objeti-

48. Todas las referencias a la perspectiva de Andrango vienen de esta entrevista.

vos y tratando «que por medio de las actividades se [los] cumplan». Asimismo, Andrango comenta que es importante reflexionar y llegar a las comunidades con el discurso que sostiene que la UNORCAC debe pensar en los espacios que se están perdiendo porque, si se dejan de lado estos espacios, ellos mismos se van a ver «perdidos». Para él no cabe duda de que «solos no vamos a poder; tenemos que ser unidos».

Considerando el asunto de la unidad, la UNORCAC plantea el tema de los procesos electorales. Andrango recuerda que los levantamientos indígenas, «que eran fuertes y que conseguían hacer planteamientos», ahora están derrotados, «porque no hay esa unión». Se ha dicho que «la unión hace la fuerza» y esto es lo que Andrango propone recuperar, como una responsabilidad compartida entre muchos, que logre elaborar planteamientos dirigidos al Municipio, al Consejo Provincial o a las Fuerzas Nacionales «para que [les] hagan caso». Él repite: si una comunidad pelea sola, no puede conseguir sus propuestas; pero si las comunidades están unidas frente a la Asamblea Cantonal, por ejemplo, pueden lograr mucho.

Luz María Lanchimba identifica varios logros de los proyectos propuestos por el Comité de Mujeres. Dice que la participación de las mujeres es buena, porque ha visto que las mujeres, al participar en un taller o una reunión, «empiezan a pelear por sus espacios». Esto refleja una «madurez», según Lanchimba, que les permite a las mujeres luchar por sus espacios e intereses. Tal como lo describe, los grupos que han tomado conciencia se han fortalecido notoriamente en términos de la formación de las mujeres en lo sociorganizativo (incluyendo la participación de mujeres en campeonatos), en el trabajo y en la capacitación.

Le agrada a Lanchimba que las mujeres ya no dependan de ella para organizar eventos como los campeonatos cantonales de deportes, por ejemplo. El Comité de Mujeres intenta enseñar a las compañeras «que ellas sí pueden caminar solas sin que esté nadie detrás de ellas; sólo tienen que organizarse para realizar muchas actividades». Según cuenta, al principio era muy difícil organizar los campeonatos para mujeres, debido, en parte, a varios estereotipos machistas y sexistas que impedían que las mujeres accedieran a los espacios deportivos. Las mujeres se encontraron delante de «retos muy grandes», incluyendo, por ejemplo, la actitud ridícula de que se les estaba enseñando a patear a las mujeres para que luego les pegaran a los hombres. Pero ahora Lanchimba se siente «muy feliz» porque actualmente hay muchas mujeres que practican deportes, lo cual las fortalece y organiza. Todavía falta, para Lanchimba, que la participación se expanda un poco más al sector urbano; actualmente las mujeres de las comunidades no participan mucho en los espacios urbanos de Cotacachi.

En el futuro, Lanchimba desearía ver que las mujeres de las comunidades «sean más fuertes» y logren tener una participación del 100%, en vez del 40% que tienen actualmente. Con el fin de alcanzar esta meta, es imperativo trabajar en la participación de las mujeres, para que éstas sean «más protagonistas de sus comunidades» en vez de pasivas, según sostiene. Asimismo, es necesario trabajar en la legalización de la organización de mujeres. Esto último ayudaría a que «potencialicen más proyectos para las comunidades [y] busque[n] el desarrollo más fuerte y capacitado». Lanchimba ya tiene en mente un nuevo proyecto que mejoraría significativamente las vidas de las mujeres: la comercialización como respuesta a la presencia de producción en las comunidades y la falta de mercados para comercializarla.

Bosquejando los requisitos para un proyecto de comercialización en las comunidades, Lanchimba explica que se requeriría sacar una estadística para determinar qué tipos de producción predominan en cada comunidad (por ejemplo, artesanal o agropecuaria) y, de ahí, ver cuáles son las potencialidades más grandes de comercialización. Para ella, la clave radica en encontrar los mercados apropiados para las mujeres, porque, según dice, ellas son «aptas» para cualquier tipo de proyecto y ya están involucradas en diversas actividades de producción.

El último sueño de Lanchimba es que las mujeres estén «más preparadas» en el futuro, para que haya médicas, profesoras, abogadas, arquitectas y otras profesionales, ya que, desde su punto de vista, «ahí potencializaríamos y ocuparíamos más espacios».⁴⁹ La capacitación y profesionalización de las mujeres es clave para Lanchimba, porque «eso haría que nosotras ya no dependamos de otras personas de afuera, sino que nosotras mismas conozcamos sobre todo y podamos ayudar en las distintas áreas». Y, lógicamente, esto incrementaría la participación de las mujeres, de tal manera que tal vez sea posible lograr, algún día, el 100% de la participación mencionada por Lanchimba.

Sobre el futuro de la UNORCAC, Magdalena Fueres subraya la importancia de la imagen propia de la unión; opina que se debe seguir trabajando por la integración de todas las comunidades y que ellas no ven a la UNORCAC como una ONG, sino como «una organización de lucha». Este hecho, sentir a la UNORCAC como «nuestra» y tener clara la visión de hacia dónde quieren llegar, ayudará al fortalecimiento y expansión de la UNORCAC.

No es sorprendente que las opiniones de Carmen Morán y Jorge Pazmiño de la Torre, respecto al futuro de la UNORCAC, estén relacionadas al

49. Es importante recordar que, respecto a estos sueños y objetivos, se debe trabajar la equidad de género de manera complementaria y dual; es decir, las mujeres y los hombres deben colaborar juntos para superar la exclusión y la desigualdad, porque caso contrario, podría generar desequilibrio, lo cual mantendría las inequidades.

tema de la salud, dado que es su área de especialidad. Morán aspira a que los gobiernos tomen mayor atención a este tema, porque ha sido subestimado por varias instituciones. Dice que, si bien la UNORCAC ha apoyado el tema de la salud, no es aún «una prioridad» en las comunidades ni en la unión, al contrario de lo que debería ser. Pazmiño de la Torre enfatiza la importancia de la salud, pero habla de manera más general sobre cómo deben ser las relaciones entre los que trabajan en la UNORCAC, particularmente con respecto a la desigualdad de género. Una de sus aspiraciones es que dentro de la UNORCAC

haya un diálogo abierto y con principios en el sinceramiento de todos los procesos técnicos, financieros, para poder decirnos las cosas de frente entre hombres y mujeres, sin que hayan diferencias en el trabajo, discriminaciones como se ha visto; en toda la experiencia que he visto, siempre la mujer es la que más analfabetismo tiene, la mujer es la que más se ha mantenido esclavizada...entonces a futuro lo que yo quisiera es bajar la violencia intrafamiliar en las comunidades indígenas de Cotacachi y las que he podido ver en el país (Entrevista a Pazmiño de la Torre, 2006).

Las reflexiones y esperanzas de las dirigentes de la UNORCAC se relacionan mayoritariamente con los temas de interculturalidad y género. Así, tenemos las siguientes: crear una organización «propia» que se base en los valores culturales locales (como el sentido de comunidad); ampliar la participación de las mujeres para que estén en condiciones de igualdad con los hombres; visibilizar el trabajo realizado por ellas; y crear un «diálogo abierto» que permita enfrentar las diferencias, discriminaciones y conflictos dentro de la UNORCAC. Es evidente que las mujeres de la Unión se sitúan frente a una doble otredad, por ser invisibilizadas dentro de la sociedad dominante (a saber los sectores urbanos y mestizos) y dentro de sus propias comunidades y organizaciones indígenas. Ellas, en particular, resignifican conceptos como «género» e «interculturalidad» para lograr sus aspiraciones al reconocimiento y la equidad.

Se puede ver, en la diversidad de perspectivas descritas, una preocupación fundamental por el fortalecimiento de la UNORCAC y el de su vinculación con la realidad de las comunidades. Sobresale también el reconocimiento de la necesidad de formar propuestas claras y espacios propios, luchando como organización social y política. Los miembros de la UNORCAC buscan recuperar lo perdido, y, a la vez, buscan nuevos caminos que les permitan tener voz para hablar, para ser escuchados y para ganar espacios.⁵⁰

50. Parafraseado de: «¿Cuál es el camino a seguir para tener voz, para hablar, para ser escuchadas, para tener espacios, cómo llegar aquí a estos equilibrios?», en M. León, 2006: 42.

CAPÍTULO III

Elementos conceptuales: la interculturalidad, el género y su (inter)relación

Basta de ahogar mis creencias y cortar mi raíz
Basta de matar mis cantos y callar mi voz...

No se seca la raíz de quien tiene semillas
regadas en la tierra para brotar.

*Eliane Potiguara*⁵¹

En este capítulo, el análisis que hago de los elementos conceptuales fundamentales en esta investigación –la interculturalidad y el género– intenta unir la perspectiva de la gente involucrada con la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi con perspectivas más académicas. Considero que es importante pensar en elementos teóricos desde la práctica, en este caso desde mi experiencia en la UNORCAC, para intentar mantener la más íntima relación posible entre teoría y práctica. Por lo tanto, recopilé perspectivas sobre género, interculturalidad y su relación, las mismas que se ubican dentro del debate general acerca de estos conceptos. Con esta organización delineada, espero no caer en la trampa de trabajar lo conceptual y lo práctico como elementos separados o, peor aún, dicótomos.

INTERCULTURALIDAD

La interculturalidad pensada desde y con relación a los movimientos indígenas

Una de mis observaciones fundamentales sobre la interculturalidad, relativas a la UNORCAC, es que existe una brecha significativa entre el discurso de interculturalidad que se utiliza en dicha organización, en el Municipio de Cotacachi y en el movimiento indígena ecuatoriano en general, y el entendi-

51. Citada por J. Vásquez Arcón, *op. cit.*, p. 340.

miento de interculturalidad que manejan las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi. Por esta razón, antes de discutir las perspectivas que existen dentro de la UNORCAC sobre interculturalidad, quisiera resumir la relación que el movimiento indígena ha tenido con ella. Luego se concentrará en cómo las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi construyen y deconstruyen la relación entre género e interculturalidad en sus prácticas cotidianas.

Como se ha discutido en capítulos anteriores, la interculturalidad forma parte integral del discurso del proyecto plurinacional de la CONAIE. Aun después de que se dio la Asamblea Nacional en Quito, los movimientos indígenas continuaron desarrollando la interculturalidad con el fin de exigir su propio espacio y a la espera de que su voz fuera escuchada por los gobiernos que los han ignorado de varias maneras. El movimiento indígena del Ecuador no sólo formula una postura intercultural frente a los problemas actuales del Estado y las ONG internacionales, sino que denuncia también los 500 años de exclusión, de racismo, de la imposición de una sola cultura y la negación de las otras.⁵² El hecho de que la interculturalidad no esté conformada por el Estado, sino por el movimiento indígena ecuatoriano⁵³ es notable, según sostiene Catherine Walsh, porque en otros países la interculturalidad «ha sido principalmente definida y manejada desde el Estado como propuesta y política del mismo» (Walsh, 2002: 116).

En Ecuador, el uso del concepto de interculturalidad «se inició en el seno del movimiento indígena como meta central de lucha contra la hegemonía, colonial e imperial, dominante» (116-117). Luego, esta «meta central» se concretó en uno de los nueve principios ideológicos del proyecto político de la CONAIE. Otras organizaciones dentro del movimiento indígena y afro han asumido el término «interculturalidad» para describir sus rasgos y también sus metas. La Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN), a la que la UNORCAC es afiliada, declara que es una organización intercultural, porque engloba la diversidad del pueblo ecuatoriano, con el fin de promover la interculturalidad como una nueva forma de vida, para transformar el país.⁵⁴

En estas organizaciones –incluyendo la UNORCAC– las prácticas y pensamientos asociados con la interculturalidad asumen un carácter social, político y epistemológico que se puede relacionar con los esfuerzos de pensar en otros futuros y maneras de descolonializar nuestro mundo. Según Paulina

52. Guillermo Churichumbi, intervención ante la «Primera semana de la interculturalidad en la región Sierra Centro: «Los árboles que sembraste»», Ecuador, s.e., 28 de agosto de 2002, p. 23.

53. Esto no quiere decir que dicho movimiento tenga claro el concepto de interculturalidad, sino que es este movimiento que se ha preocupado por proponer la interculturalidad como política y práctica.

54. En <<http://www.fenocin.org/>>, consultado el 28 de abril de 2007.

Palacios, los grupos del movimiento indígena ecuatoriano han posicionado el discurso de la interculturalidad «para luchar en contra de un sistema de dominación étnica que había solidificado el racismo como sustento de su poder».⁵⁵ Por un lado, se utilizaba la noción de interculturalidad para deslegitimar este proyecto de dominación, a través de la relativización de los elementos civilizatorios básicos en la ideología blanco-mestiza y, por otro, se la utilizaba para lograr el reconocimiento de las culturas y los saberes ancestrales bajo la propuesta de reconocer la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano (Palacios, 2005: 325-326).

Los movimientos indígenas asumen la interculturalidad como «un camino de doble vía» en el que se plantea el diálogo desde estos grupos hacia el conjunto de la sociedad, y desde estos últimos hacia los indígenas. La interculturalidad surge de la búsqueda de relacionarse con el otro de otra manera, entendiendo que las culturas siempre están en contacto con el otro y que el otro forma parte de la identidad de uno mismo. La relación debería permitir a ambas partes conocer, valorar e intercambiar con el otro, manteniendo siempre sus propios valores culturales; pero en la práctica, muchas veces no se construyen relaciones realmente equitativas, en términos de la voluntad de conocer al otro. Frente al racismo, la colonialización y la homogeneización, grupos del movimiento indígena y afro descendiente, que tienen en común su historia de dominación dentro del sistema colonial, han propuesto un método que permite generar un diálogo entre grupos distintos pero relacionados, reconociendo que esta relación también se caracteriza por el derecho a la diferencia y al conflicto.

Pero la realidad es que la interculturalidad no se parece tanto a un diálogo, sino a una situación de «estar juntos pero de espaldas», como articula Luis Macas (326). Los conflictos asociados con la interculturalidad no tienen que ver solamente con la falta de diálogo y apertura *entre* grupos como los indígenas, mestizos y afro descendientes, sino que siempre hay conflictos dentro de estos mismos grupos. Las diversas nacionalidades indígenas se unen bajo el interés común de defender el derecho a mantener sus propias costumbres, lo cual no significa que estén totalmente unificados o en constante acuerdo.⁵⁶ Según Ariruma Kowii, el movimiento indígena ha producido los mismos «defectos» de la homogeneización, al ver a los pueblos indígenas como un todo homogéneo y desde esta perspectiva, pretender «someter a los distintos pueblos en una

55. Paulina Palacios, «Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional», en Pablo Dávalos, comp., *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, p. 325. Cabe reflexionar, sin embargo, hasta qué punto sirven estos conceptos si se quedan únicamente en el discurso.

56. Roberto Santana, «La construcción de una identidad política nacional», en *Ciudadanos en la etnicidad, los indios en la política o la política en los indios*, Quito, Abya-Yala, 1995, p. 282.

sola fórmula» manejada por los dirigentes políticos del movimiento (Kowii, 2006: 157-158).

Está claro que es necesario evitar idealizar la interculturalidad o ignorar sus diversas interpretaciones y los conflictos involucrados. Por esto me interesan las perspectivas sobre interculturalidad dentro de la UNORCAC y de las comunidades; ya que permiten obtener una visión más holística de cómo se entiende este concepto.

El tema interculturalidad, según los dirigentes

En el caso de la UNORCAC, a pesar de que la interculturalidad conforma uno de los cuatro principios centrales y oficiales de la organización, no existe claridad respecto a su significado y uso por parte de los dirigentes ni por parte de las comunidades representadas por la UNORCAC.

Las concepciones de la interculturalidad han sido variadas y distintas entre los dirigentes de la UNORCAC. Me concentraré específicamente en las perspectivas de Jorge Pazmiño de la Torre, Rumiñahui Andrango, Luz María Alta, María Magdalena Fures, Carmen Morán y Luz María Lanchimba. Después, mencionaré algunas de las perspectivas propias de las mujeres de las comunidades respecto a este término, particularmente de las parteras y las mujeres de Chilcapamba.

Para Jorge Pazmiño de la Torre,⁵⁷ la interrelación es un aspecto fundamental de la interculturalidad y esta idea se relaciona íntimamente a la necesidad de formar otro sistema de salud para el cantón Cotacachi. Según él, la interculturalidad «es un hecho más avanzado de [que no] sólo coexist[an] pacíficamente dos culturas diferentes, sino ya interrelacionarse, interactuar, hacer una sinergia de todas las ideas, tratarnos bien, trabajar juntos con ellos [y] sentir lo que ellos sienten». Considerando que mucha de la interculturalidad que «se ha hecho» en Cotacachi ha incluido «sólo discusiones», Pazmiño de la Torre, entre otros, piensa que es necesario proponer un modelo intercultural concreto de salud partiendo de las demandas de la gente. A su juicio, «resulta interesante armonizar las [dos] medicinas» y superar los choques locales históricos entre la medicina ancestral indígena y la medicina occidental. Construir un modelo intercultural de salud correspondería a la demanda que Pazmiño de la Torre ha visto en la práctica dentro del sistema actual de salud.

También para Rumiñahui Andrango,⁵⁸ la interculturalidad es más que simplemente reconocer la diferencia cultural, que «somos indígenas [y] somos mestizos» en Cotacachi. Argumenta que «la cuestión intercultural va más allá

57. Coordinador del proyecto con los niños de la UNORCAC.

58. Secretario de actas y comunicaciones; Técnico de Fortalecimiento organizativo.

de reconocer eso; es convivir y respetarse los unos a los otros». Dentro de este tema, explica, «hay una diversidad de pensamientos» entre múltiples sectores, no solamente entre indígenas y mestizos, o católicos y evangélicos. La interculturalidad, para Andrango, implica «establecer todo un completo sistema de respeto hacia la otra persona, con las virtudes y las fortalezas que pueda tener esta persona».

Pero al mismo tiempo, Andrango no quiere que el tema intercultural aparezca como «un principio sobreaislado», por lo que rescata la importancia de «la cuestión de la dualidad y la complementariedad». Afirma que, en Cotacachi, están «intentando fortalecer los lazos que nosotros tenemos entre hombre y mujeres y la complementariedad que debemos tener nosotros como pachamama». Como parte de este proceso de «fortalecer los lazos» sociales, la interculturalidad «plantea simplemente [...] el respeto, la visibilidad del otro como eje social, que se debe plantear independientemente de qué religión sea, de qué ideología política o de qué etnia o grupo sea».

A diferencia de Pazmiño de la Torre y Andrango, Luz María Alta⁵⁹ asocia el concepto de la interculturalidad directamente con el alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña, y con el rescate de la cultura indígena del cantón. Cuando le pregunté, «¿qué es la interculturalidad dentro de la UNORCAC y qué tiene que ver con las mujeres?», respondió que el alcalde ha hecho participar a las mujeres en las fiestas cantonales y que «siempre ha estado incentivándonos a que no perdamos nuestro idioma y a que vayamos rescatando nuestras costumbres y tradiciones». De esta manera, el alcalde asigna a las mujeres el papel de dedicarse a la «cultura», lo cual mantiene una división típica entre el papel de las mujeres (mantener las tradiciones) y el papel de los hombres (dirigir y dedicarse a la esfera política). Debido a este impulso por parte del alcalde, las mujeres están «tratando de rescatar la cultura». Cuando le pregunté sobre la concepción de la interculturalidad dentro de la UNORCAC, Alta expresó que «igual, la UNORCAC [...] ha estado incentivando» a los niños en el Inti Raymi y en otras fiestas como en Finados y Semana Santa, «para que demuestren con orgullo cómo es la cultura de nosotros».

Magdalena Fueres (miembro del Comité de Mujeres y encargada de la Comisión Social) también piensa que la interculturalidad tiene que ver con el fortalecimiento propio, pero, al mismo tiempo, reconoce la necesidad de crear convivencias y de respetar al otro. Dice, «La interculturalidad, para mí, es el hecho que tenemos varias culturas, varias etnias y que vamos respetando, pero también haciendo como algo propio. Hay que respetarnos entre sí y también

59. Miembro del Comité Central de Mujeres y líder del taller de bordados.

ayudar a fortalecer a convivir con nuestras diferencias». ⁶⁰ Por otro lado, al momento de preguntarle a otra miembro del Comité Central, que también es partera y promotora de salud, sobre la interculturalidad y su rol como «principio central» de la UNORCAC, se negó a hablar del tema, diciendo simplemente, «No sé. No conozco al respecto; no sé qué es lo de la interculturalidad».

Luz María Lanchimba, ⁶¹ por su parte, opina que en la UNORCAC se trabaja mucho sobre el tema de interculturalidad, asociándolo con el rescate de «todo lo que es tradiciones, culturas, costumbres [y] vivencias». Sin embargo, reconoce que en Cotacachi, se habla mucho de la interculturalidad pero mucho de lo hablado «no se da», especialmente respecto a las relaciones entre los sectores urbanos y rurales. Lanchimba asevera que «las relaciones entre lo rural y lo urbano no son tan buenas» y que «no es tan cierto» lo que dice el discurso en Cotacachi acerca de la interculturalidad. Es decir, desde su punto de vista, se habla de la interculturalidad a nivel del Municipio, pero falta que se fortalezca el tema, tanto en los sectores urbanos como en los rurales. Manifiesta que la gente del Municipio pregona el tema, pero «lo practican muy poco; el hacer un taller aquí, tener una comunidad... eso no es hacer interculturalidad para mi forma de ver». Lanchimba opina que «la interculturalidad es practicarla, participar y respetar» y que estos elementos sean coordinados.

También explica que, a su juicio, la interculturalidad «es rescatar todas las costumbres, la cultura e interconectarse a lo que es el mundo». Opina que, dentro de la UNORCAC, «practic[an] mucho sobre interculturalidad y es real», aunque a su vez admite que la organización «no tiene claro lo que es interculturalidad» todo el tiempo. Aclara que internamente practican la interculturalidad en la participación y en las costumbres de la comunidad, pero al parecer hace falta que las comunidades se conecten con otros sectores como el urbano. Se percibió un poco de incoherencia en las reflexiones de Lanchimba sobre la presencia de prácticas interculturales dentro de la UNORCAC, ya que en algunos momentos expresó dudas respecto a la claridad del tema en la organización y en las comunidades, mientras que, en otros momentos, aseguró que tienen el tema «muy claro» y «más importante, lo practicamos».

La mayoría de mujeres de las comunidades que participan en los talleres de bordados, no quieren hablar sobre la idea de interculturalidad. Me dio la impresión de que no es un término que se utiliza mucho en las comunidades y que no existe mucha claridad respecto a sus posibles significados. Las mujeres que dieron alguna respuesta frente al tema de interculturalidad hicieron

60. Entrevista a María Magdalena Fueres (miembro de la Comisión Social, y del Comité Central de Mujeres), realizada el 29 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de las Mujeres, en el centro Jambi Mascaric, Cotacachi, Ecuador.

61. La presidenta de la Comisión Comité de Mujeres, Familia y Salud.

bastante referencia al uso del concepto por parte del alcalde, Auki Tituaña. En la conversación con dos mujeres de Chilcapamba, una de ellas, Rosa, asociaba la interculturalidad con el fortalecimiento cultural propio y con la equidad. Explicó que para ella, «[l]a interculturalidad es guardar nuestra cultura [...] es la igualdad; que todos –mestizos, indígenas y negros– somos iguales». Vinculaba la interculturalidad particularmente con el enfoque étnico, diciendo que ella «es no ser racista», dando a entender que cada individuo debe intentar «no ser» (o actuar de manera) racista. La otra mujer dijo simplemente que la interculturalidad implicaba «que todos somos iguales».

De manera parecida, las parteras de las comunidades expresan muchas dudas respecto al significado del término «interculturalidad» y la relacionan con el discurso de Auki Tituaña.⁶² Cuando les pregunté acerca del tema, la mayoría de las parteras respondieron que no sabían qué significa. Algunas mujeres asociaron la interculturalidad con la promesa incumplida, según ellas, por parte de Tituaña de que el Municipio de Cotacachi iba apoyar a las parteras a través de proveer camas y cuartos para ellas en sus casas. Respecto a este punto, percibí un cierto nivel de resentimiento por parte de las parteras y la actitud de que la «interculturalidad» ha sido tan sólo una idea y no una práctica.

Sin embargo, cuando pregunté a las parteras acerca del taller que habían realizado recientemente con el hospital de Cotacachi sobre un modelo intercultural de salud para el cantón, las mujeres vieron el concepto de interculturalidad desde otra perspectiva. Varias parteras concluyeron que un modelo intercultural de salud tendría que incluir respeto por ambos lados, es decir, respeto tanto para la medicina ancestral indígena como para la medicina occidental. Algunas señalaron que las parteras –y en general, gente de las comunidades– siempre han respetado la medicina occidental (punto discutible), pero que los hospitales nunca han mostrado respeto hacia la medicina tradicional de las comunidades indígenas.

Haya o no haya habido respeto a la medicina occidental por parte de las parteras, no cabe duda de que, históricamente, la medicina occidental, que ha sido practicada en localidades como Cotacachi, deslegitima otros tipos de medicina e intenta reemplazarlos sin crear diálogos entre conocimientos. Frente a esta tendencia histórica, el plan cantonal para un modelo intercultural de salud es concebido como una herramienta para legitimar el conocimiento ancestral de personas como las parteras, poniéndolas en condiciones de igualdad respecto a la medicina occidental.

62. De la conversación con las parteras, realizada el 15 de agosto de 2006 en el Jambi Mascaric, Cotacachi, Ecuador.

Principios de la interculturalidad resaltados por la UNORCAC

En la siguiente sección, intento explorar algunos elementos de la interculturalidad enfatizados por miembros de la UNORCAC, que corresponden a la literatura existente sobre dicho tema: el derecho a la diferencia; el diálogo con el Otro; la voluntad de conocer; y la idea de que la interculturalidad es «tarea de todos». Concluyo esta parte con una reflexión sobre qué ofrece la interculturalidad y por qué vale la pena trabajar con este concepto.

El derecho a la diferencia

El conflicto y la diferencia son inherentes a la naturaleza humana como una danza de nubes antes de la lluvia.

*Pensamiento kogui*⁶³

La lucha por el derecho a la diferencia es, sin duda, un factor importante para la UNORCAC y resulta interesante considerar el rol que juega en los debates actuales sobre la interculturalidad. El derecho a la diferencia es uno de los temas centrales en las discusiones sobre interculturalidad. Es el derecho a configurar su propio contexto desde sí mismo y a vivir un proceso de autorreconocimiento, con la confianza de que las diversas visiones del mundo puedan convertirse en mundos reales.⁶⁴ En muchos casos, los grupos dominantes, y los Estados en particular, niegan este derecho a ciertos grupos y culturas, insistiendo en la existencia de un sólo «ciudadano» o «ser humano». Pero resulta que esta imaginada persona universal tiene características innegablemente provenientes de la cultura hegemónica. La historia nos ha demostrado, una y otra vez, que esta aspiración de homogeneizar a las innumerables culturas del mundo, nunca ha podido ser cumplida. Reconociendo este hecho y transformándolo en algo positivo, la perspectiva intercultural «defiende como una riqueza la diversidad cultural y el derecho de los pueblos a tener y a cultivar sus culturas propias» (Fornet-Betancourt, 2001: 372). Una vez aceptada la diversidad cultural, se puede empezar una lucha compartida por el no asimilacionismo y por la convivencia, en igualdad de condiciones, entre dos culturas que se aceptan diferentes.

63. Asociación de Trabajo Interdisciplinario, ATC. *Comprendiendo el conflicto: transformando desde la cotidianidad*, Bogotá, CÓDICE, 2004.

64. Raúl Fornet-Betancourt, «Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización», cap. XII, en *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 372, 375.

La interculturalidad no es simplemente la diversidad cultural, según argumenta Boaventura de Sousa Santos, sino que implica trabajar la intersexualidad, interreligiosidad, interracialidad, interetnicidad, etcétera. La posibilidad de redistribuir el poder y crear un mundo más justo depende del reconocimiento de las diferencias, en todas sus formas.⁶⁵ La lógica de la interculturalidad se relaciona con diferencias construidas desde la colonialidad; con el reconocimiento de estas diferencias, se avanza hacia la deslegitimización de la supuesta universalidad del conocimiento occidental (Walsh, 2005: 4, 5-6).

Muchas veces se ve la diferencia con temor, con resentimiento, y sólo se convierte en la solidaridad cuando se reconoce que el derecho a la diferencia implica, necesariamente, «la confianza para estar en desacuerdo sobre ciertas cuestiones porque le importa construir un terreno en común».⁶⁶ Esto quiere decir que construir este territorio comunal no es tarea fácil, porque, naturalmente, habrá desacuerdos, pero éstos son siempre necesarios en el encuentro de grupos diferentes. Vistas así las cosas, se consideraría la diferencia «como una relación y no como una oposición», según sostienen Díaz y Alonso (1999: 29). En la UNORCAC es claro que, respecto al proyecto que busca crear un sistema intercultural de salud para el cantón Cotacachi, las dirigentes intentan construir relaciones con el hospital que se basen en el reconocimiento a la diferencia y en el respeto a ellas. Diría que, en el momento actual, no hay un nivel suficiente de «confianza mutua» entre las dos medicinas como para construir un terreno común, pero seguramente la UNORCAC ha avanzado más en este tema con su proyecto de salud, que respecto al conflicto entre los mercaderes y las productoras.

Aclaración: la interculturalidad no es el relativismo

Es importante notar que la idea del derecho a la diferencia pone a la interculturalidad en cierto riesgo de «caer en formas extremas de <relativismo cultural>, es decir, el <todo vale>» (29). Alain Touraine, sociólogo francés, también señala que este derecho «conduce a un relativismo cultural cargado de conflictos insolubles».⁶⁷ ¿Qué quiere decir esto? Primero es necesario entender qué es un relativista. León Olivé explica, «el relativista niega que existan valores absolutos y normas universalizables [...] y afirma que la evaluación moral de una acción sólo puede hacerse en función del sistema de creencias, valores

65. Boaventura de Sousa Santos, «Desaprender la democracia», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social Américas*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 55.

66. Raúl Díaz y Graciela Alonso, «Integración e interculturalidad en épocas de globalización», en Leonella Cururella, comp., *Antropología del ciberespacio*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 29.

67. Alain Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas», en *Claves de razón práctica*, No. 56, Madrid, 1995, p. 21.

y normas de la comunidad o de la sociedad en que se ejecuta la acción». ⁶⁸ Pero entendido así, resulta que, por el intento de no juzgar las diferencias, de respetarlas, cualquier práctica o creencia podría justificarse desde el punto de vista de los principios apropiados (Olivé, 1999: 53). Por otro lado, desde el punto de vista del relativismo cultural absoluto, no es posible emitir juicios de valor sobre las prácticas culturales de otros grupos, excepto con relación a los valores propios de ellos mismos; la moralidad queda al interior de cada cultura. ⁶⁹ Este elemento problemático del relativismo será especialmente pertinente al momento de considerar la relación entre la interculturalidad y el género.

Aunque la interculturalidad mantiene el derecho de la diferencia, no establece una discusión general en la que cualquier cosa valga. Esta actitud, aunque es buena en la medida en la que no toma ninguna cultura como modelo o norma obligatoria para todas las demás, ignora la existencia de jerarquías y sistemas de opresión dentro de casi cualquier cultura (Luykx, 1999: 2). Dado que lo que se busca es crear espacios de igualdad en todos los sectores con la idea de interculturalidad, concluyo que ella no está relacionada con el relativismo.

El diálogo con el otro

Viven en nosotros innumerables otros.

Fernando Pessoa

Otro elemento importante de la interculturalidad, según la UNORCAC, es pensar en cómo tratar la diferencia, es decir, cómo dialogar con el otro. Entre grupos que se aceptan como diferentes y distintos, hay que formar diálogos para comprender las diferencias entre ellos. La situación se complica en el caso de las mujeres indígenas y campesinas, por lo que experimentan una doble «otredad»; o sea, existe una «otredad» dentro del mundo del «otro». Los pueblos indígenas, particularmente los campesinos, son marginados y excluidos por el sistema dominante, conocido como la matriz colonial. Pero dentro de este grupo «otro», las mujeres son las más invisibilizadas y dominadas, por el hecho de ser mujer, indígena y campesina. Dentro de sus comunidades, el sexismo y la desigualdad de género les ponen a las mujeres en una situación subordinada de explotación, sometimiento e invisibilización y, encima, se ven discriminadas por el sector dominante (a saber, la sociedad mestiza urbana).

68. León Olivé, «Multiculturalismo», capítulo en *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999, p. 53.

69. Aurolyn Luykx, «Interculturalidad y equidad de género: ¿Dos ejes incompatibles?» cap. I, en Ruth Moya, edit., *Interculturalidad y educación: diálogo para la democracia en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 2-3.

Antes de hablar sobre un diálogo intercultural que pueda tratar la (doble) otredad, conviene definir cómo sería el espacio en el que ocurriese esta interacción. Norma Fuller esboza la naturaleza de este espacio de la siguiente forma: «[La propuesta intercultural] busca generar espacios de deliberación y acuerdo en el que no existan <minorías> excluidas de representación, opinión y capacidad de decisión en los ámbitos de administración del poder». ⁷⁰ En otras palabras, es un terreno común de igualdad que recibe a todos con los brazos abiertos.

La interculturalidad abarca la diversidad creada por el hecho de que las poblaciones diferentes se mezclan e interactúan, pero esto implica más que una simple interacción entre grupos distintos. Fonet-Betancourt aprecia este tipo de encuentros en la historia de este continente, mientras indica la necesidad de ir aún más lejos para realmente vivir la interculturalidad: «Ya estamos compartiendo vida e historia con el otro. Se trataría entonces de cultivar ese saber práctico de manera reflexiva, y con un plan para organizar nuestras culturas alternativamente desde él, para que la interculturalidad se convierta realmente en una cualidad activa en todas nuestras culturas» (Fonet-Betancourt, 2001: 126-127).

Es necesario tener en cuenta que un plan para cambiar las culturas no se introduce con facilidad.

La interculturalidad, tanto en la teoría como en la práctica, es más que la convivencia de varios grupos, porque no implica, necesariamente, un diálogo igual; de hecho, la colonialidad consiste en la conformación de modos sumamente desiguales de vivencia (es decir, no convivencia). En diálogos con características interculturales, entonces, se busca otra manera de relacionarse con el otro, que consistiría en respetarlo, reconocerlo, y convivir con ello, no con la pretensión de pura armonía, sino con el reconocimiento del conflicto natural entre grupos que se encuentran diferentes. En la UNORCAC, se reconoce la importancia del conflicto en la vida diaria, como fue el caso de aquella reunión entre los representantes de la medicina occidental y las parteras de las comunidades.

El concepto que encierra todo el discurso sobre el diálogo intercultural es el de conocer al otro. Por cientos de años, el otro ha sido ignorado, mal entendido y excluido. Dialogando se puede encontrar a los otros y reconocerse a sí mismo en ellos. De este modo, se pueden transformar las estructuras tradicionalmente jerárquicas y, de acuerdo con Leonardo Viteri, «mientras más nos conozcamos, más se puede desarrollar esfuerzos comunes». ⁷¹

70. Norma Fuller, edit., «Introducción», en *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002, p. 11.

71. Leonardo Viteri, «La interculturalidad desde los pueblos indígenas del Ecuador», en *Red Interamericana agricultura y democracia. Organizaciones campesinas e indígenas y poderes lo-*

Haciendo una distinción interesante, Raimon Panikkar cataloga al diálogo intercultural como un diálogo «dialogal», porque es radicalmente diferente del dialéctico tradicional que busca convencer al otro y vencer dialécticamente al interlocutor. Panikkar concibe el diálogo dialogal, en cambio, como «una aventura común hacia lo desconocido» que supone una confianza mutua.⁷² A diferencia del diálogo dialéctico, en el diálogo dialogal se escucha para intentar entender lo que la otra persona está diciendo y, sobre todo, lo que quiere decir. Además, continúa, el terreno del diálogo dialogal «no es la arena lógica de la batalla entre ideas, sino más bien el ágora espiritual del encuentro entre dos seres que hablan, escuchan y que esperamos son conscientes de ser en realidad algo más que «máquinas pensantes» o «res cogitans»» (Panikkar, 2002: 36).

Panikkar nos lleva a recordar las concepciones que tenían el pensamiento ilustrado y el Modernismo acerca de la razón y la búsqueda de información, o más bien, la verdad. Dice que el diálogo dialogal supera lo que se denomina como «la epistemología del cazador», o sea, la actitud dirigida hacia la caza de información llevada a cabo por una «razón instrumental» que ha sido la dialéctica dominante (36). Panikkar deplora el sinfín de atrocidades que se han cometido «en nombre de la verdad» e insiste que el diálogo dialogal, en cambio, toma como su meta conocer «hasta el punto en que somos conocidos y viceversa. Es verdaderamente diálogo» (36, 37). Esta perspectiva avanza hacia una noción diferente del diálogo, que quiebra con sus concepciones estáticas y que nos ofrece un marco útil para formar espacios realmente iguales de diálogo. Resulta interesante preguntarse si en la UNORCAC se crea este tipo de diálogo o no; se hizo evidente no lo hace en el caso de la reunión entre los mercaderes y las productoras, por ejemplo.

La voluntad de conocer

Tal vez los lectores recuerden las palabras de Magdalena Fueres, cuando propuso escribir los textos del plan de salud intercultural para el cantón en kichwa y español, «para mostrar que pensamos en todos, no como el modelo occidental que sólo piensa en sí mismo». En momentos como este, se percibe en la actitud de los dirigentes de la UNORCAC la determinación de cambiar la tendencia histórica de rechazar el otro y de no construir puentes que atraviesen la diferencia. Un elemento fundamental de varios proyectos promovidos por la

cales: propuestas para la gestión participativa del desarrollo local, Quito, Abya-Yala, 1999, p. 112.

72. Raimon Panikkar, «La interpelación intercultural», en Graciano Gonzáles, coord., *El discurso intercultural: prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 36.

UNORCAC es el esfuerzo por crear diálogos entre saberes, por compartir; en pocas palabras, la voluntad de conocer al otro. Se observa esta voluntad especialmente respecto a los conflictos dentro de la Unión y al proyecto de salud intercultural y quizás no tanto con respecto al conflicto entre los mercaderes y las productoras.

Una lógica intercultural requiere no sólo la habilidad de reconocer diferencias y convivir con el otro, sino también de una apertura al otro y de la voluntad de *valorar* ello realmente, transformándolo de *el otro* a *conocido* (33). Puede que sea el elemento más difícil de pensar, respecto a la interculturalidad, porque para superar todos los problemas y limitaciones culturales, se tiene que cambiar la ideología en el ámbito personal. Yo podría estar en espacios «interculturales» donde interactúan varios grupos culturales y aún podría hablar con los otros y tolerarlos y aceptarlos, mas, si no hago el esfuerzo por entablar un diálogo con ellos para conocerlos, entenderlos, y valorarlos, no estoy realmente abierta al otro (Vásquez, 2006: 339).

Para la construcción de la interculturalidad en la vida diaria, parto de cuatro principios básicos: solidaridad, reciprocidad, equidad y respeto.

Guillermo Churichumbi

«Tarea de todos»

La concepción de trabajo compartido resulta difícil de lograr, porque, en relación con el tema de la interculturalidad, casi siempre hay un lado que supone que el *otro* lado debe trabajarlo más. Por una parte, explica Guillermo Churichumbi en un foro sobre la interculturalidad, «constatamos la tendencia a pensar que el tema de los derechos colectivos o el tema de la interculturalidad es un problema exclusivo de los pueblos indígenas» porque son ellos quienes lo necesitan resolver para ser reconocidos (Churichumbi, 2002: 24). Por otro lado, algunas tendencias indígenas presentan la interculturalidad como problema blanco-mestizo, especialmente «desde que la política estatal se ha preocupado con lo multiplicultural» (Walsh, 2002: 133). Esta división es problemática, porque mantiene el mismo status quo. Letty Viteri, exdirectora nacional de Salud Indígena del Ministerio de Salud, hace hincapié en la necesidad de superar la existencia de procesos separados, diciendo que «la interculturalidad debe ser una obligación de todos [...] entendida como esta necesidad de saber, conocernos y respetarnos» (Walsh, 2002: 128). Si hasta ahora el esfuerzo intercultural ha sido insuficiente, pues se necesita asumir la interculturalidad como «tarea de todos». En la UNORCAC, predomina la idea de que la Unión sí hace

el esfuerzo por trabajar el tema de interculturalidad, mientras otras entidades todavía no muestran esta voluntad. En las comunidades, en cambio, no se habla de la interculturalidad y, por lo tanto, no existe la idea de que los miembros de la comunidad deben asumir la responsabilidad de trabajar el tema.

¿Qué ofrece la interculturalidad?

¿Por qué pensar en la interculturalidad; qué puede hacer para abordar los conflictos culturales y la desigualdad de género? Podría abundarse en razones, pero me referiré tan sólo a un par de ellas. Para empezar, a diferencia de la globalización que uniformiza y presenta un solo futuro posible, el pensamiento del proyecto intercultural valora «la polivalencia de la historia»; abre la posibilidad de que, mientras existan varias culturas, la humanidad puede pensar en varios futuros que ofrezcan alternativas al capitalismo y a la colonialidad (Fornet-Betancourt, 2001: 376; Walsh, 2005: 7, 10). Para hacer posible este futuro, el concepto y la lógica de interculturalidad nos ayudan a lograr una suerte de unidad entre los particularismos, a partir de ellos, la interculturalidad, entonces es «enriquecedora» porque «nos permite crecer, ser transformados» a través de las diferencias que se encuentran (Panikkar, 2002: 60; Walsh, 2002: 130). Además, enfocarse en la interculturalidad ayuda a reconocer que «el otro está dentro, y no fuera de lo nuestro» (Fornet-Betancourt, 2001: 127). Vistas desde la idea de interculturalidad, las diferencias no sólo son causa de los conflictos, sino que también se convierten en beneficios culturales. Fornet-Betancourt explica: «Una filosofía interculturalmente transformada ayuda a comprender que las diferencias culturales y sus correspondientes modos de vida... no son contradicciones que amenazan la vida de la humanidad. ¡Todo lo contrario! Son la riqueza que nos regala la vida» (Fornet-Betancourt, 2001: 137).

Más que un hecho, una sustancia concreta o algo por alcanzarse en un corto tiempo, la interculturalidad es un proceso de hallazgo, que se encuentra todavía en las fases formativas. Es un proceso continuo y permanente. Norma Fuller aprecia la naturaleza multifacética de la interculturalidad, señalando que su variedad «muestra que la interculturalidad es una idea compleja que puede y debe ser examinada en sus distintas dimensiones y abordada desde múltiples perspectivas de análisis» (Fuller, 2002: 28). Es un proyecto de vida que tenemos que construir todos juntos (Churichumbi, 2002: 26).

Otros puntos de reflexión sobre interculturalidad en la UNORCAC

Las mujeres de las comunidades, especialmente las parteras, vinculan la interculturalidad casi exclusivamente con el discurso de Auki Tituaña y del Municipio. El hecho de que la mayoría prefiera no hablar del término (como es

el caso de Carmen Morán) y cuando lo discuten, lo asocian con las «promesas rotas» de Auki Tituaña, suscita dudas sobre ¿hasta qué punto la interculturalidad queda sólo como un discurso en Cotacachi? Es claro que no se usa el concepto de interculturalidad en las comunidades y que, más bien, es algo promovido por el Municipio de Cotacachi y también por la UNORCAC, lo cual crea mucha ambigüedad respecto a su significado. Esto no quiere decir, sin embargo, que faltan procesos, posicionamientos y organizaciones orientados hacia la idea de interculturalidad. De hecho, las parteras ven la interculturalidad de otra manera cuando reflexionan sobre el proyecto cantonal de salud intercultural. Afirman que dentro de este proyecto (en el que ellas participan), se busca crear respeto tanto para la medicina ancestral indígena, practicada en las comunidades, como para la medicina occidental, practicada en el hospital de Cotacachi.

Más allá de las percepciones individuales sobre la interculturalidad dentro de la UNORCAC y las comunidades, quisiera delinear algunas observaciones generales sobre el tratamiento de la interculturalidad en estos lugares. Primero, pareciera que las comunidades representadas por la UNORCAC están más en un proceso de *fortalecimiento propio* que en un proceso de *interrelacionarse* de manera intercultural con otros. Esto no implica que no se esté trabajando la interculturalidad; más bien, hace evidente los contextos históricos y políticos dentro de los cuales las comunidades están ubicadas. Catherine Walsh sostiene que el fortalecimiento de lo propio juega un rol tan importante como la interrelación, dentro de la interculturalidad:

El proceso y proyecto de interculturalidad...no se limitan a inter-relaciones. También se extienden a la afirmación y fortalecimiento de lo propio, de lo que ha sido subalternizado y/o negado por la colonialidad. [...] Aquí, la diferencia tiene un sentido más profundo al indicado por la «diferencia colonial» como ha sido descrito por Mignolo (Walsh, 2005: 9).

Dado lo dura que ha sido toda la historia de colonización en Latinoamérica y Ecuador, además de «[l]a arremetida de un sistema de acumulación occidentalizado y con un modelo cultural de consumo» durante las últimas décadas (Palacios, 2005: 318), no resulta sorprendente que las comunidades rurales indígenas, en particular las mujeres, tengan como prioridad el rescate de los elementos culturales propios, resignificando así la «diferencia colonial». No desde hace mucho tiempo, la historia local de Cotacachi se ha visto llena de pérdidas personales y comunales de cultura; por esto, los fundadores de la UNORCAC han luchado para crear la Unión, y sus dirigentes actuales siguen luchando desde sus experiencias personales de pérdidas. Luz María Lanchimba, por ejemplo, reconoce que su «debilidad» es no hablar mucho kichwa, porque no se crió con sus padres y estuvo fuera de la comunidad.

Actualmente, intenta superar la «confusión» con la que la criaron: la idea errónea de que el kichwa «no estaba bien, que era malo». Expresa, por otro lado, que la «debilidad» de sus compañeras es la de no poder hablar muy bien el castellano, lo cual las limita bastante respecto a su movilización en los sectores urbanos; esto se debe a la falta de acceso a la educación para las mujeres de las comunidades rurales, entre otros factores. Sin embargo, es interesante considerar el hecho de que estas mujeres por lo menos han hecho algún esfuerzo por aprender el castellano, mientras que la mayoría de los mestizos de Cotacachi no intentan aprender el kichwa.

En Ecuador, la educación ha sido un factor clave para el fortalecimiento de elementos culturales propios y para la posibilidad de relacionarse de manera positiva con otros. En palabras de Paulina Palacios, el *sistema de hacienda* se basaba en «un código de dominación semiótica», que se sustentaba en la idea de que leer estaba «estrictamente prohibido» (313). Las haciendas contaban con un sistema interior de cárceles y la pena para los indígenas que transgredían esta norma fue ceppo y tortura (314). Por lo tanto, cuando la primera líder de la FEI (Federación Ecuatoriana de Indios), Dolores Cacuango, tomó como eje central la propuesta de proveer educación en su propio idioma a los niños indígenas, ésta se convirtió en una demanda plenamente política (313). Queda claro que el control de la educación de los jóvenes es clave en el mantenimiento de las diferencias culturales.

Con esto llegamos al segundo punto de mi análisis: cómo se trata y concibe la interculturalidad en la UNORCAC. La identidad juega un rol como operador político dentro de los proyectos de la UNORCAC; es su reivindicación la que permite hablar del derecho a la diferencia y del control sobre los sistemas educativos (314). Dentro del proyecto político y social de los movimientos indígenas ecuatorianos, el hecho de hacer referencia a la identidad permite el reconocimiento de los pueblos indígenas, además de su autoidentificación con la idea de nacionalidad (314). Las luchas dentro de la historia de la UNORCAC, hasta el día de hoy, se concentran mucho en la idea de identidad; por lo tanto, tienden a pensar la interculturalidad desde el enfoque del fortalecimiento de la identidad.

Dada la importancia fundamental de la identidad para cualquier individuo o grupo, el control cultural merece mucha consideración. Según Guillermo Bonfil Batalla,⁷³ el control cultural nos permite mantener soberanía en las decisiones sobre nuestros elementos culturales. Además del derecho a crear, usar y reproducir estos elementos, Bonfil también entiende el control cultural como la lucha por mantener la capacidad de decidir cómo usar los elementos culturales

73. Guillermo Bonfil Batalla, «Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural», en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza, 1991, p. 49-57.

ajenos. O sea, aunque se puede decir que todas las culturas están en contacto con elementos ajenos, no todas tienen el control de la producción y/o reproducción de estos elementos dentro de su cultura. Y aún cuando un grupo ejerce control cultural, los resultados a veces no son satisfactorios, en términos del fortalecimiento de la identidad y de la diferencia cultural.

En este contexto, los talleres y las capacitaciones manejados por la UNORCAC en las comunidades rurales de Cotacachi asumen un rol importante en la defensa y el fortalecimiento de la cultura kichwa local. La UNORCAC intenta fomentar respeto y orgullo por los saberes locales y tradicionales sobre nutrición, salud, familia, «desarrollo» y educación. Sólo cuando un pueblo se autoafirma, está en posibilidades de relacionarse con otros bajo condiciones de igualdad. Conuerdo con Walsh cuando aclara que la interculturalidad es un principio ideológico para el movimiento indígena, mientras que para los pueblos afrodescendientes, es un proceso «desde adentro», de afirmación, fortalecimiento y descolonización «casa adentro», un «paso necesario anterior a lo de afuera» (Walsh, 2005: 9). Sin embargo, opino que las propuestas y los proyectos desde la gente de las comunidades rurales de Cotacachi reflejan más bien el comentario de Walsh respecto a los pueblos afrodescendientes; las comunidades se encuentran en un proceso de fortalecimiento interno de sus valores culturales.

En efecto, el caso de la UNORCAC, y las comunidades que representa, nos permite ver la diversidad de experiencias dentro de los movimientos indígenas ecuatorianos. Mientras en otras partes del Ecuador se maneja la interculturalidad como un principio ideológico, en los sectores rurales de Cotacachi no se concibe la idea de interculturalidad en términos ideológicos y la gente se encuentra todavía en un proceso de autofortalecimiento, «casa adentro», como paso previo a la interrelación con otros. Aun dentro de la UNORCAC, donde se identifica la interculturalidad oficialmente como un principio ideológico, el pensamiento sobre el término varía mucho y varios dirigentes se niegan totalmente a hablar del tema, dado que consideran a la interculturalidad como parte de un discurso urbano manejado por una sola persona, Auki Tituaña.

Como tercer punto de reflexión, quisiera considerar el proyecto de salud intercultural de la UNORCAC como la propuesta que más siembra semillas de esperanza para el avance en procesos enfocados hacia la interculturalidad. El esfuerzo por crear un sistema intercultural de salud para el cantón Cotacachi surge de la realidad local, de una «demanda», como dice Jorge Pazmiño de la Torre, por colocar la medicina occidental y la medicina ancestral indígena en condiciones de igualdad. Es un proceso largo y lleno de conflictos, pero ya se han realizado varias reuniones en las que representantes de las dos medicinas tienen la voluntad de conocer al otro y de pensar en la interculturalidad como

herramienta conceptual y práctica para tratar el conflicto histórico entre las dos partes.

Según la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, los principios sobre la salud dentro de la cosmovisión andina se prestan naturalmente a la construcción de intercambios interculturales de saberes sobre la salud. En el texto sobre sus «Bases filosóficas y conceptuales», la Universidad articula que el principio de Reciprocidad o *Ayni* «da vida al aprendizaje, el intercambio de saberes es fundamental en el mundo indígena», mientras que el incumplimiento de este principio «rompe la construcción colectiva del conocimiento» (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004: 167). Dentro de este contexto, la interculturalidad «implica partir con el reconocimiento de la coexistencia de diversas racionalidades», que corresponden a cosmovisiones distintas (173). De ahí que es necesario formar un «diálogo» entre las diversas lógicas; un diálogo entre la medicina occidental y la medicina ancestral indígena.

Walsh aclara que la propuesta de «alentar procesos de translación mutua de conocimientos» no tiene como objetivo mezclar o crear híbridos de formas de conocimiento ni tampoco inventar algo nuevo que dé como resultado lo mejor de dos posibles mundos (Walsh, 2005: 7). Más bien, «representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales»; según varios autores, la construcción de la interculturalidad en las comunidades locales siempre mantiene la importancia de la colonialidad del poder y la diferencia colonial (7). Es desde estos argumentos que la UNORCAC propone usar la interculturalidad como una política cultural para relacionarse con la medicina occidental, pensando no sólo en el simple reconocimiento o inclusión, sino, más bien, pensando en la transformación estructural y sociohistórica del sistema de salud en Cotacachi (7). De este modo, el trabajo de los dirigentes de la UNORCAC corresponde al uso de la «lógica de la interculturalidad», descrita por Walsh, para imaginar un futuro distinto.

Se pueden ver en las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi muchas prácticas interculturales y también una preocupación por la desigualdad de género. Las mujeres del Comité Central, en particular, resignifican «género» e «interculturalidad» en sus actividades productivas, educativas y políticas, para ganar espacios. Dentro de su propia organización, las mujeres están en una lucha continua para no perder los espacios que han ganado y para combatir su invisibilización. Es en las prácticas cotidianas de estas mujeres – en las cuales ellas hacen el esfuerzo de relacionarse con el «otro» en condiciones de equidad– que veo la interculturalidad y la construcción de la equidad de género, no tanto en el discurso de estos conceptos manejado por otros grupos, como el Municipio de Cotacachi.

Me gustaría terminar esta sección haciendo referencia a una metáfora interesante implementada por Ariruma Kowii en su texto, «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad»: la clonación cultural. Según él, la violencia cultural experimentada por los pueblos indígenas y afros es similar al sistema de la clonación, entendida como el hecho de «obtener uno o varios individuos a partir de una célula somática o de un núcleo de otro individuo, de modo que los individuos clonados son idénticos o casi idénticos al original» (Kowii, 2005: 292). Kowii argumenta que los objetivos planteados por la globalización hoy en día no difieren mucho de las pretensiones de los invasores durante la Conquista: homogeneizar a los pueblos originarios, transformarlos en «espejos de Europa» para que dejen de ser sujetos y se transformen, más bien, en «objetos enmarcados en marcos legales y políticos que han venido apostando por nuestra invisibilización» (292-293). Vistas así las cosas, es fácil entender el significado y la importancia de las luchas identitarias de los pueblos indígenas y afrodescendientes del Ecuador, incluyendo el caso particular de la UNORCAC y las comunidades rurales de Cotacachi.

GÉNERO

El género en América Latina y Ecuador

Antes de hablar sobre el género y cómo es concebido dentro de la UNORCAC, vale destacar algunas dificultades que el término presenta en el contexto de América Latina y Ecuador, las cuales hacen que no se comprenda dicho término de la mejor manera, pese a que se hable de él con frecuencia. En *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador* (2000), María Cuvi Sánchez explica que la traducción del término inglés *gender* al término castellano *género*, produce cierta confusión, dando como resultado que, en América Latina, sólo la gente familiarizada con el debate teórico asocie el término «género» a la simbolización sociocultural de la diferencia entre los sexos y de la relación entre ellos.⁷⁴ En inglés, el término se refiere directamente a los sexos, mientras que en español, puede aludir a temas como clase, especie, tipo al que pertenecen las cosas, género literario o musical. El término genera ambigüedad debido también a su «inadecuado uso», en palabras de Cuvi, como sinónimo de mujer (i.e., el género femenino) o como sinónimo de sexo, en términos biológicos

74. María Cuvi Sánchez, «Hacia un enfoque sistemático: las mujeres rurales y el desarrollo», en María Cuvi Sánchez, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores, *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador: la década de 1990*, Quito, CONAMU, 2000, nota al pie, p. 10-11.

(Cuvi Sánchez, 2000: 10-11). Asimismo, en el caso de los sectores rurales del Ecuador (particularmente en el caso de las comunidades de la UNORCAC, que son las que nos conciernen), el concepto de género fue introducido hace poco, a principios de los años 90, mientras que, en otros países de América Latina, el término ya se escuchaba desde mediados de la década de los 80 (11). Si bien estos factores dificultan la claridad respecto al concepto «género», en términos generales, ayudan también a entender la variedad de opiniones expresadas sobre el tema desde la UNORCAC.

Quisiera poner énfasis también en la idea de que, en América Latina, el discurso de género es concebido muchas veces como una «injerencia de corrientes mestizas u occidentales de feministas» (Palacios, 2005: 333). Hay que tener esto en cuenta y evitar perpetuar la imposición de discursos ajenos sobre el tema. Por lo tanto, en la siguiente discusión, intento citar casi exclusivamente perspectivas provenientes de Sudamérica sobre la desigualdad de género, con la excepción del trabajo de la estadounidense Aurolyn Luykx, cuya investigación se ha concentrado, desde hace varios años, en temas educativos e interculturales dentro de la Región Andina, particularmente en Bolivia.

Dicho esto, me gustaría proceder con una definición útil de «género», articulada por María Cuvi Sánchez en su libro *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador*. La autora y sus compañeras, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores, usan el término para referirse a

la construcción cultural o a la organización social de las diferencias sexuales, las mismas que no se definen en función de las anatomías físicas y contrapuestas entre hombres y mujeres, sino a partir del sentido particular que éstas cobran en una determinada cultura [...] el género es una categoría social y culturalmente construida, cuyo significado cambia a lo largo del tiempo y entre un contexto cultural y otro.⁷⁵

Asimismo, otras relaciones sociales fundamentales en la formación de la identidad, como son la clase, la raza, la generación y la etnia, se construyen mutuamente con las relaciones de género. Cuvi Sánchez, Ferraro y Martínez usan el género para aludir también a la subjetividad y a la experiencia personal de cada individuo, reconociendo de esta manera al género como categoría «relacional, histórica, multidimensional, transdisciplinaria y polisémica» (Cuvi Sánchez *et al.*, 2000: 10). Si uno entiende el género como una categoría inserta en y relacionada con estos otros elementos, es posible comprender que las desigualdades entre hombres y mujeres son el fruto no sólo de las relaciones

75. María Cuvi Sánchez, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores, *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador: la década de 1990*, Quito, CONAMU, 2000, p. 10.

particulares y cotidianas entre individuos en un determinado espacio y tiempo, sino que dependen de ciertas estructuras, paradigmas y formas de organización y funcionamiento de las sociedades (14).

Poniendo un ejemplo más obvio: en el imaginario del orden mundial, el hombre blanco, rico y heterosexual sigue siendo la norma y el limitante de la presencia de las mujeres, de otras etnicidades y de las múltiples orientaciones sexuales, describe Ana Rivera Lassen, abogada feminista de Puerto Rico.⁷⁶ Frente a la fuerza de este imaginario, el concepto de género puede ser potente, según ella, porque permite ir más allá de la perspectiva esencialista que define a las mujeres a través del simple argumento, «el mismo hecho de ser mujer» (14). Mientras antes se hablaba de las mujeres generalizándolas, como si todas fuesen iguales, actualmente se han comenzado a discutir los sistemas de género, incluyendo la construcción, la deconstrucción o la destrucción de las categorías de «masculinidad» y «feminidad». Usando el concepto de género, se puede reconocer la presencia de múltiples regímenes normativos, como el sistema de explotación y la división de clases dentro del capitalismo, a la vez que se reconoce el patriarcado como sistema de opresión hacia las mujeres («Carta de las mujeres», 2006: 382; Rivera Lassen, 2006: 343).

En la «Carta de las mujeres para la Humanidad», elaborada en el I Foro Social América, realizado en Quito en el año 2006, muchas mujeres de diversas partes de América Latina llegaron a un acuerdo en varias afirmaciones y declaraciones. Sostienen, por ejemplo, que durante mucho tiempo en Latinoamérica, los movimientos de mujeres se han esforzado por denunciar y exigir el fin de la dominación a la que han sido sometidas por el hecho de ser mujeres, enfrentando así la explotación, el egoísmo, el machismo, la violencia, la injusticia, las guerras y otros valores del sistema patriarcal dominante. Promueven una propuesta distinta basada en la idea de que otro mundo es posible, un mundo en el que «la diversidad sea una ventaja, la individualidad al igual que la colectividad un enriquecimiento, donde fluya un intercambio sin barreras, donde la palabra, los cantos y los sueños florezcan» («Carta de las mujeres», 2006: 382). Los principios que reinarían, según sostienen, serían los siguientes: equidad, libertad, solidaridad, justicia y paz. Aunque esto suene utópico o cursi, insisten en la idea de que es un mundo que «con nuestra fuerza, somos capaces de crear» (382). No resulta difícil pensar en cómo la interculturalidad encajaría dentro de esta propuesta.

76. Ana Irma Rivera Lassen, «La diversidad: más que una palabra», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006: p. 343.

El género, según los dirigentes

Para empezar, Jorge Pazmiño de la Torre opina que el género es la coexistencia pacífica y de buenas relaciones entre hombre y mujer, pero también respecto a hombre con hombre, mujer con mujer, los hombres adultos con los niños, etcétera. Según sostiene, el asunto es que «participen todos y que se interrelacionen y cooperen de tal suerte que nos permitan desarrollos formidos» y que se cree una «sociedad más justa». Explica que el tema de género ha sido importante en la formación, por ejemplo, de los derechos infantiles, lo cual ha dado como resultado el Código de la Niñez y Adolescencia. Pazmiño de la Torre enfatiza también la importancia de trabajar el tema de género para prevenir la violencia intrafamiliar, algo que ha visto con frecuencia mientras ejerce su trabajo en salud dentro de las comunidades.

Para Carmen Morán, el género «es el hecho de que tanto las mujeres como los hombres nos comprendamos». Aunque no tuvo la oportunidad de conversar con Rumiñahui Andrango directamente sobre cómo entiende el género, algunas perspectivas suyas involucran el tema, particularmente su opinión sobre el rol de las mujeres dentro de la UNORCAC y en las comunidades. Para empezar, el objetivo principal de la UNORCAC es conseguir el bienestar de las comunidades –tanto en temas sociales y organizativos como económicos– y el papel de las mujeres dentro de esa visión es trabajar el tema de la recuperación de las costumbres y tradiciones de las comunidades. En sus palabras, «ellas son las encargadas de la permanencia de nuestra cultura aquí», (declaración que, por cierto, se discutirá más tarde). Explica que son las mujeres quienes mantienen la vestimenta, porque los hombres ya están abandonándola.

Asimismo, en el tema de nutrición, las mujeres son las encargadas de que la alimentación familiar sea lo más saludable posible. La idea, entonces, es trabajar con las mujeres respecto a estos temas, para que los niños y niñas de las comunidades sean bien alimentados, sin depender tanto de alimentos como fideos, tallarines, etcétera. Andrango dice que las mujeres son quienes «llevan adelante» las decisiones respecto a la nutrición, porque son ellas mismas las que cosechan, siembran y reciclan lo que se va a cocinar y lo que servirá como semillas.

Las mujeres juegan otro papel clave respecto a un tema relacionado con la nutrición: la salud. Según Andrango, las mujeres «son las que más saben sobre plantas medicinales, qué deben sembrar, o las plantas medicinales que están en el campo y para qué se usa cada una de éstas». Tienen mucho conocimiento sobre cuáles plantas son calientes, cuáles son frías, cuáles son machos, cuáles son hembras. Andrango declara que, justamente por esto, por manejar a profundidad todos estos temas, «la transmisión de la sabiduría de toda la población indígena está en las mujeres». Andrango ha intentado, asimismo,

visibilizar el trabajo realizado por las mujeres al interior del Comité Ejecutivo para que se reconozca «que el trabajo de las mujeres es bastante fuerte».

Ahora bien, respecto a las perspectivas de Luz María Lanchimba sobre el género, me permitiré interponer la consideración de algunos datos y recuerdos autobiográficos compartidos por ella, porque desde mi perspectiva no hay nada más importante o central en la construcción del sentido de género, que las experiencias vividas personales. Aunque Lanchimba habla de sus propias experiencias personales y profesionales, no se pueden desvincular sus testimonios del contexto desde el cual surgieron: la comunidad en general.

Para Lanchimba, el género «es todo: es la familia, es el hombre, la mujer, los niños, los abuelos [...] [es] trabajar en conjunto con todos». Lanchimba, como otras mujeres del Comité, diluye el concepto de género en la importancia que pone en la noción de comunidad. En las comunidades el género es visto como una palabra «bien grandota», según ella, pero, sin embargo, se ve reflejado al momento de realizar trabajos que ayudan a toda la comunidad, como es el caso de la minga, donde trabajan todos y todas. Asevera que no se puede decir que sólo las mujeres trabajarán un tema y «a los hombres dejarlos allá, a los niños acá». Es necesario, dice Lanchimba, trabajar «unificadamente» para poder defenderse mejor. También enfatiza en el hecho de que, si no se trabaja en conjunto, no puede haber un buen resultado. Según su perspectiva, son las feministas las que sólo quieren trabajar entre mujeres y los machistas que sólo trabajan entre hombres.

Una manera de trabajar conjuntamente e involucrar a los hombres en el trabajo es hacer más talleres de capacitación para que los hombres vean que, cuando las mujeres se reúnen, no lo hacen para hablar mal de ellos, sino «para buscar estrategias y mejorar todos los proyectos» que tienen y para buscar soluciones a problemas como abuso sexual, alcoholismo y maltrato a los hijos. Lanchimba manifiesta que los individuos que perpetúan estos problemas no necesariamente reconocen que están mal. Por esta razón, las reuniones tienen tanta importancia, ya que son el espacio en el que las compañeras pueden discutir cómo combatir estas dificultades. Refiriéndose a la posibilidad de que alguna de sus compañeras o vecinas pueda estar sufriendo o ejerciendo maltrato intrafamiliar, sostiene que debe «saber cómo actuar ante eso». Sólo trabajando colectivamente frente a conflictos relacionados al género, se puede cambiar la situación. Lanchimba argumenta que es posible cambiar un hogar cuando otras personas se involucran, ya que, muchas veces, es difícil enfrentarse al hecho de que, quizás, el esposo proviene de una familia «maltratadora» o la esposa tiene un pasado de abuso, razones por las que «para ellos es normal actuar así». En esos casos, pueden entrar las compañeras de los talleres con el fin de «concientizar que no debe ser así, hac[iendo] notar el error del otro».

De su experiencia personal con el tema de género, Lanchimba cuenta lo difícil que ha sido para ella la convivencia dentro de su comunidad, dado que es madre soltera y, como tal, ha sufrido discriminación y ha sido excluida: «[P]ara una madre soltera en las comunidades es bien duro. Es señalada, no es respetada; es una persona por la que la gente piensa que porque fracasó, ella va acostarse con el perro y el gato y no es así».

Frente a este tipo de represión, Lanchimba ha luchado para «demostrar la diferencia, lo contrario» al estereotipo. Suele decirles a sus hijas que las madres solteras tienen que ser más fuertes, porque tienen que enfrentarse a toda la sociedad, a toda la comunidad, a las críticas y todo».

También por otro aspecto, Lanchimba queda fuera de la norma de lo que se considera una «mujer típica» dentro de los parámetros de las comunidades de Cotacachi: todavía no se ha casado. Cuando sus hijas le preguntan por qué no lo ha hecho, les cuenta que tal vez no lo hizo «porque veía que en mi propia casa había demasiado maltrato y que los hombres, cuando una mujer es soltera, siempre le están maltratando por más que se case». Así que cuando tuvo a sus hijas, les dio a ellas todo lo que tenía, y no a un hombre. Lanchimba explica que, además, una prioridad para ella era ser líder, y eso lo veía muy difícil estando casada con un hombre, porque «cuando uno ya se casa, el hombre no acepta mucho esto [de que la mujer sea líder], porque uno tiene muchas obligaciones que cumplir, entonces esa ha sido una de mis razones para no casarme».

Al reflexionar sobre los retos y las dificultades que ha enfrentado, Lanchimba se siente satisfecha consigo misma, porque cree que se ha realizado «como madre, como mujer, como trabajadora y como dirigente, también». Su preocupación ha sido trabajar para que todo salga bien con el Comité Central de las mujeres de las comunidades y para que «más adelante las hijas de ellas [...] sigan el proceso». Es una meta difícil de lograr, pero, de la experiencia con sus dos hijas, Lanchimba sabe que es posible seguir el trabajo del Comité con las próximas generaciones. Al principio, por ejemplo, una de sus hijas no entendía el trabajo que hacía Lanchimba ni por qué tenía que salir tanto de la casa, pero después de que tuvo que vivir en una de las comunidades «bien pobres, ahí ella entendió la realidad y cuando regresó, dijo, «Mamita, tienes razón»». Según Lanchimba, estos son procesos. Su hija ahora apoya la organización.

Puntos de reflexión sobre el género en la UNORCAC

Mis reflexiones sobre el género dentro de la UNORCAC se concentran en tres observaciones generales: la tendencia a relacionar el género con las mujeres; el tratamiento del género como término ajeno; y la concepción del gé-

nero en las comunidades y en la UNORCAC como algo integral e inseparable de otros elementos de la vida.

Primero, en las discusiones sobre género dentro de la UNORCAC, sobresale la asociación general e inmediata de dicho término con las mujeres. Mucho se dice sobre la importancia del rol de las mujeres kichwas que luchan por preservar, recuperar, rescatar y mantener la cultura (como lo mencionó Rumiñahui Andrango y como ha manifestado Auki Tituaña a las mujeres de la UNORCAC), pero muy poco se habla del rol de los hombres respecto a esta preservación cultural. Sin duda, se puede considerar esto como una debilidad por parte del Comité Central de Mujeres, en particular, ya que se enfocan únicamente en las mujeres, pero, a la vez, hay que entender la relación de las mujeres cotacacheñas con el tema de la preservación cultural en un contexto más general e histórico. Paulina Palacios, quien ha trabajado mucho alrededor del tema de los movimientos indígenas ecuatorianos, explica que ha habido momentos en cuales el uso del idioma kichwa fue restringido especialmente a los ámbitos privados, comunitarios y, consecuentemente, a la familia en la región interandina y a aquellos cuya nacionalidad era la kichwa, en particular (Palacios, 2005: 317). Las mujeres, según Palacios, «se constituyeron en las guardianas de la lengua, cultura y formas de identidad», un reto grande considerando la pérdida constante del idioma y de otros referentes culturales de la identidad de las mujeres kichwas (317).

Segundo, observé que, para la UNORCAC, la palabra «género» no es propia de la región ni de las comunidades, razón por la cual se percibe una cierta distancia con el término, particularmente por parte de las mujeres de las comunidades. Las líderes del Comité Central de Mujeres, en cambio, manejan un discurso más completo con relación al término, gracias, en parte, a su interacción con organismos internacionales que exigen la presencia de un discurso sobre género al momento de organizar proyectos de desarrollo local». En este sentido, las comunidades de la UNORCAC constituyen un caso en el que términos ajenos como «género» han sido introducidos a gente que no estaba muy familiarizada con los discursos de feminidad, masculinidad, etc. En su ensayo, «Con mi feminismo mirando al Sur», la feminista boliviana Ximena Bedregal afirma que el feminismo y el género, tal como se utilizan en los movimientos sociopolíticos de toda América Latina, han ido cada vez más «enganchándose en los paradigmas hegemónicos, en la política tradicional y masculina y en los mandamientos del Occidente del Norte». Para sostener este argumento, Bedregal señala que las políticas relacionadas al género y al feminismo de la sociedad civil del Sur, han sido dictadas desde el primer mundo: «Las estrategias, llamadas agendas, no se definen con las mujeres de aquí sino en reuniones

internacionales Norte-Sur y en hoteles de cinco estrellas. Se desarrolla una relación más fuerte con el Norte que con las mujeres locales». ⁷⁷

De cierto modo, podría decirse que en las comunidades rurales de Cotacachi, el género se considera como un concepto teórico y técnico del Norte, sin que esto implique que la UNORCAC carezca de una propia concepción de ello o que sea simple «receptora» de los discursos de las ONG internacionales. Muy al contrario –y de acuerdo a la idea de que el género se refiere a la construcción cultural de las diferencias sexuales, las cuales varían de una cultura a otra– las mujeres representadas por la UNORCAC articulan ideas sobre el género distintas a las del discurso «*mainstream*» de género promovido por las ONG internacionales y la academia.

Durante el sondeo de opiniones sobre género en las comunidades de Cotacachi y dentro de la UNORCAC, me percaté de que las concepciones sobre el término dependen de la subjetividad de cada persona; de hecho, el género es también una categoría histórica y multidimensional, siempre inserta en un contexto sociocultural específico, lo cual nos lleva al tercer punto de mi análisis. Por lo general, la gente asociada a la UNORCAC evita hablar del «género» como una categoría distinta y, más bien, lo ubican dentro de la cosmovisión andina como algo integral, inseparable del *buen vivir* y de la complementariedad presente en todos los aspectos de la vida. Primero, me interesa exponer algunos elementos de la noción de la complementariedad de géneros, como cosmovisión que desafía al discurso occidental. Luego, se esbozarán algunas problemáticas respecto a esta noción de complementariedad, en un esfuerzo por evitar idealizar inequívocamente la cosmovisión andina y, asimismo, entender mejor los conflictos entre géneros dentro de las comunidades indígenas, como, por ejemplo, la violencia contra las mujeres.

A diferencia del paradigma patriarcal occidental, la cosmovisión andina pretende ser integradora, holística, no dicotómica e históricamente se ha relacionado de forma sana con el medio ambiente, de tal manera que se ha mantenido la seguridad nutricional sin depredar a la naturaleza (Bedregal, 2006). Dentro de este pensamiento, las diferentes partes no son antagónicas ni se invalidan, sino que tienen la capacidad de complementarse (Bedregal, 2006). Ariruma Kowii explica el *Sapi*, o la matriz cultural kichwa, de la siguiente manera:

[e]l mundo andino se basa en dualismos que se complementan, la complementación fomenta trílogías que se confrontan, resignifican, constituyendo un nue-

77. Ximena Bedregal, «Con mi feminismo mirando al sur: primeras reflexiones de un viaje de regreso al futuro», presentado en V Encuentro Feminista Boliviano, 2006, en <http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2006/ximena_bolivia01.htm>.

vo producto que orienta, guía y vuelve a resignificarse, en una dinámica de espiral continua, es decir de cambios permanentes. El dualismo en los pueblos andinos es una característica particular, está presente en la vida y en la muerte, en lo concreto o lo abstracto, en fronteras imaginarias como el *janan* o el *urin*, así en la mitología andina se encuentra por ejemplo, la existencia de montañas mujeres y varones [...] las piedras están dotadas de sexo, masculino, femenino, cada uno cumple con una función específica y al mismo tiempo complementario (Kowii, 2005: 277).

Si se entiende el género como algo inseparable de otros elementos de la vida, es posible trabajarlo de manera holística para que las relaciones reales entre los géneros reflejen y correspondan a la cosmovisión de la complementariedad (entendida en términos de equidad). Dentro de la cosmovisión andina, se pueden valorar tipos de conocimiento «otros», como el conocimiento medicinal ancestral de las parteras. En la matriz colonial del mundo occidental (que insiste en la degradación de los conocimientos «femeninos» y en la valoración de un saber «legítimo»: el conocimiento eurocéntrico), el sexismo constituye un patrón de poder fundamental. Como bien puntualiza Aníbal Quijano, «[l]a colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural implican juntas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento» (Quijano, 1999: 104).

Sin embargo, la cosmovisión andina no evita padecer sus propios problemas. Ximena Bedregal señala, por ejemplo, que esta cosmovisión sirve más como «un supuesto y un discurso» cuando se trata de hombres y mujeres concretos, dado que la violencia contra las mujeres en los pueblos indígenas es tan amplia y profunda como en la sociedad blanco-mestiza, occidental. Bedregal argumenta que esto no se da solamente «por la pura influencia *K'ara* (blanca)», sino que hay elementos internos de las comunidades indígenas que perpetúan actitudes masculinistas, la violencia hacia las mujeres y su invisibilización. Sostiene que sería una falacia decir que en las comunidades indígenas, las mujeres son «iguales, felices, completas» o que la complementariedad simbólica siempre se convierte en realidad.

De hecho, en el caso de las comunidades de Cotacachi, se registra un alto porcentaje de violencia contra las mujeres y también contra los niños. En su proyecto con niños, Jorge Pazmiño de la Torre ha trabajado este tema y en las comunidades ha podido ver distintos tipos de violencia intrafamiliar. Sostiene que algunos niños están en una posición desigual, porque «son los que más trabajan, más les hacen labores; en la casa les tienen trabajando y no les dejan tranquilamente a que se eduquen».⁷⁸ En el caso de muchas mujeres,

78. Esta situación surge de las condiciones históricas locales.

sus esposos «no les dan permiso ni siquiera para que asistan una hora [a reuniones con la UNORCAC] a la semana». Según apunta Pazmiño de la Torre, es necesario combatir la noción de que se puede usar el papel de la cultura para justificar la violencia y el maltrato que existe en las familias.

Por otro lado, he visto familias en las comunidades de Cotacachi que hablan continuamente de la importancia del respeto mutuo entre los miembros de una familia y de una comunidad, para lograr que principios como la complementariedad sean practicados cotidianamente. Según la Universidad Intercultural Amawtay Wasi, el principio de relacionalidad, por ejemplo, describe la construcción del conocimiento indígena como una propuesta «multi-dimensional [...] integral y colectiva», en la cual existe una «profunda interrelación con la *Pachamama*» y relaciones de «respeto mutuo» (Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004: 165). Me resulta interesante pensar en cómo se pueden lograr mayores niveles de equidad y «respeto mutuo» entre los géneros, usando el enfoque de la cosmovisión andina. A diferencia de los discursos occidentales sobre género, el pensamiento sobre dicho tema, en comunidades como las de Cotacachi, ubica al género en una perspectiva más compleja y amplia.

El género en los pueblos indígenas del Ecuador, en Cotacachi

Me gustaría poner este debate (sobre la cosmovisión andina, el género y principios como el de la complementariedad) en el contexto particular de la experiencia de las mujeres dentro del movimiento indígena ecuatoriano y de organizaciones como la UNORCAC; esto ayudará a comprender y contextualizar la exclusión típica experimentada por las mujeres indígenas dentro de dichos movimientos y organizaciones.

Enfocar el tratamiento del concepto de género dentro de los pueblos indígenas del Ecuador, particularmente dentro del movimiento indígena ecuatoriano, permite discutir el género de forma más detallada y no de forma generalizada, como ocurrió en la discusión realizada anteriormente acerca del término dentro del contexto de América Latina y Ecuador. No se han fomentado debates sostenidos entre los movimientos de mujeres en el Ecuador y el movimiento indígena y sus líderes mujeres; por lo tanto, las propuestas y agendas de los feminismos no han influido mucho en las mujeres del movimiento indígena y la noción del feminismo se ha convertido en adjetivo peyorativo (Nota al pie, en Palacios, 2005: 316). Actualmente, no existe un diálogo, entre el movimiento nacional de mujeres y los espacios de mujeres indígenas, sobre la posibilidad de convergencia respecto a posicionamientos comunes y, más bien, se puede describir la relación usando nuevamente las palabras de Luis Macas: «juntos pero de espaldas» (331).

Es pertinente aclarar que no pretendo hablar de las dinámicas de género que se dan en todos los pueblos indígenas del Ecuador, ni quiero homogeneizar la discusión sobre el género en estos pueblos. Más bien, me concentro brevemente en las reflexiones sobre el tema dentro de los pueblos kichwas de la Sierra del Ecuador y en discusiones sobre el tratamiento del género por el movimiento indígena ecuatoriano (a saber la CONAIE, entre otros). Cito principalmente el trabajo realizado por la abogada ecuatoriana Paulina Palacios sobre el tema, en su texto «Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional» (Palacios, 2005).

Respecto al tema de género en los pueblos indígenas ecuatorianos, Palacios argumenta que hay una problemática que debe ser analizada y resuelta. Desde su perspectiva, cuando se piensa en las relaciones entre hombres y mujeres, se supone que, en el mundo indígena, los principios de complementariedad y dualidad generan una suerte de «equidad intrínseca y natural, de tal manera que la reflexión alrededor de la identidad de las mujeres, dentro de una narración que por sí misma apela a la identidad para afirmarse y autorreferirse, se convierte en un discurso ajeno y contradictorio» (312).

Palacios manifiesta que uno de los obstáculos que impide que se discuta el tema de género es el hecho de que la estructura organizativa del movimiento indígena ecuatoriano está «enraizada en una tradición que excluye a las diferencias de género» y que, mientras trabaja estratégicamente en el reconocimiento del movimiento como sujeto político, «insiste, puertas adentro, en un pasado idílico en el cual, antes que diferencias entre géneros, subsistiría una dualidad» (316).

Paradójicamente, el movimiento indígena ecuatoriano presenta una propuesta política nacional centrada en la noción de una democracia plurinacional, al mismo tiempo que oculta las diversidades que pueden surgir desde el género en sus propias estructuras y dinámicas internas (316).

Palacios explica que, efectivamente, se invisibiliza la participación de las mujeres indígenas en la construcción organizadora del movimiento indígena y su participación ocurre «bajo formas excluyentes», a pesar de que el rol de las mujeres es «muy dinámico» y «ha permitido que la organización se consolide» (316, 320). En general, las perspectivas que demandan el reconocimiento de género se subsumen frente a las propuestas agrarias e identitarias (316).

La organización general del movimiento indígena privilegia la voz masculina, la idea de que el ejercicio del poder radica naturalmente en los varones y la estructuración de roles y actividades bajo un modelo patriarcal, dentro del cual las mujeres indígenas buscan espacio para sus voces distintas (316). Hasta ahora, según anota Palacios, las mujeres «no han logrado consolidar una inserción en la estructura de liderazgo», especialmente en el caso de la Ecuarrunari (312-313).

Lo que afirma Palacios corresponde a los testimonios de las dirigentes de la UNORCAC (y también de otros dirigentes fuera del Comité, como Rumiñahui Andrango) sobre la invisibilización típica de las mujeres dentro de la estructura organizativa, la falta de reconocimiento a su participación y sus luchas para articular voces, proyectos y posicionamientos distintos. El hecho de que esta invisibilización sea una tendencia generalizada implica reconocer que la desigualdad de género es un tema significativo y complejo dentro de los pueblos indígenas del Ecuador.

LA RELACIÓN ENTRE GÉNERO E INTERCULTURALIDAD

Relación género-interculturalidad en la UNORCAC

Resultó interesante preguntarles a los dirigentes de la UNORCAC sobre la relación entre estos conceptos, sobre todo porque no es una relación que se piensa mucho, sin embargo, los dirigentes no tuvieron dificultad alguna en articular en qué consiste dicho vínculo.

Cuando asocia el género a la interculturalidad, Jorge Pazmiño de la Torre se enfoca en que la comunicación entre dos culturas, por ejemplo la cultura mestiza y la cultura kichwa, debe generar «una relación armónica en lo que sería mujer mestiza, mujer indígena, hombre mestizo, hombre indígena», de tal manera que exista confianza para conversar cualquier tema. También pone énfasis en la importancia del tema salud en la UNORCAC, porque el trabajo que se está realizando al respecto vincula la «lucha de género» de las mujeres de la UNORCAC con la construcción de relaciones interculturales.

Pazmiño de la Torre opina que las mujeres ocupan «un rol liberador» en el tema de la salud, ya que son ellas quienes más se encargan de dicho tema en el hogar. Según sostiene, el papel de las mujeres cotacacheñas en preservar la salud ancestral indígena les permite «buscar un proceso de reivindicación de género en la democracia», mientras, a su vez, reivindican el derecho de los pueblos indígenas a la diferencia cultural e identitaria. Desde sus posiciones como mujeres y como parteras, buscan fomentar diálogos interculturales con representantes de la salud occidental, a través del proyecto de salud intercultural promovida por la UNORCAC.

Rumiñahui Andrango considera al género y a la interculturalidad como dos principios que deben tener relación y ser «complementarios» en la UNORCAC. Por lo tanto, plantea que «tanto niños como niñas, ancianos y adultos [deben] tener una relación de mucho respeto entre personas y entre

naturaleza; esa es básicamente...la unión que queremos dar, básicamente de respeto entre todos los que somos parte de las comunidades». Pero reconoce también la importancia de estar consciente frente al hecho de que existen otras personas que, aunque no son parte de las comunidades, son parte del mismo cantón –como los afroecuatorianos y la gente urbana– y la importancia del respeto entre todos los sectores presentes. Para Andrango, el respeto hacia la otra persona es algo absolutamente fundamental y asevera que es precisamente este sentimiento el que dio origen a la UNORCAC.

Por su parte, para Luz María Lanchimba, la interculturalidad y el género deben ir de la mano, fortaleciéndose mutuamente, porque, según argumenta, quienes más trabajan la interculturalidad son las mujeres. Son ellas quienes están «día a día en esa práctica, en esa participación [...] somos las mujeres las que más la vivimos y la sentimos», y, mientras los hombres emigran de las comunidades para buscar trabajo, las mujeres permanecen en ellas. Vale destacar que, en la perspectiva de Lanchimba, se anota la asociación del término «género» a las mujeres, y el concepto de «interculturalidad» al de fortalecimiento de valores culturales propios. Ella explica que, en las comunidades rurales, las mujeres practican la interculturalidad al mantener la comida y la vestimenta propias, mientras que en los centros urbanos (a donde se dirigen los hombres), se pierden las diferencias culturales a causa de la modernización.

Por otro lado, Lanchimba vincula el género con la interculturalidad cuando hace referencia a los cambios de relaciones entre géneros dentro de las comunidades de la UNORCAC. Explica que antes, los espacios para mujeres y hombres eran divididos más estrictamente, pero que actualmente, debido a los procesos interculturales, se han podido expandir los roles de ambos sexos. Por ejemplo antes, los hombres no entraban a la cocina y las mujeres no jugaban a la pelota, porque era «malo». Ahora, en cambio, Lanchimba ha dejado que su hija juegue con tillos y bolas. Aunque la llamen «marimacha» y juegue con los primos, ella nunca se ha sentido mal. Lanchimba dice: «para mí eso es la interculturalidad»; que su hija pueda hacer lo que le gusta, más allá de que sea o no lo «correcto» para su género.

Cuando le pregunté acerca de la relación entre interculturalidad y género, Magdalena Fueres ubicó a la interculturalidad dentro del trabajo de las mujeres. Fueres sostiene que, cuando tienen un proyecto, las mujeres deben pensar en cómo pueden ir «uniendo pensamientos de trabajo conjunto» entre sus diversos sectores. Señala que dentro de la UNORCAC hay mujeres mestizas y mujeres negras, además de mujeres indígenas, y que, por lo tanto, es imperativo tomar en cuenta «cómo tratar de entender desde su propia diferencia los problemas que tenemos y cómo trabajar eso en conjunto». Cada una tiene su «particularidad», según Fueres, porque «por más mujeres que seamos, tenemos nuestras diferencias y costumbres». Entonces, la relación entre intercultural-

ralidad y género, para ella, se refiere a la necesidad de que las mujeres respeten sus propias diferencias culturales y busquen la manera de trabajar conjuntamente para lograr metas comunes. Fures opina que en la UNORCAC se está avanzando en esta propuesta y que «hay que seguir logrando respetarnos desde esas diferencias [...] no es que ya estamos muy bien en interculturalidad». La interculturalidad es, sin duda, un proceso largo y continuo.

Es difícil hablar concretamente sobre la relación entre género e interculturalidad dentro de la UNORCAC, dada la ambigüedad que impregna la organización (y más aún las comunidades) respecto a cada término. Sin embargo, quisiera mencionar algunos elementos destacables de lo que he observado de esta relación.

Al hablar de género en la UNORCAC, y en particular en el Comité Central, a menudo se menciona el intento de ganar *espacios*, frente a los varones y a la colonialidad, para las mujeres en áreas económicas, políticas, educativas, etcétera. Las mujeres del Comité Central quieren ganar espacio tanto literal como simbólicamente. Desde mi perspectiva, esto se relaciona íntimamente con la idea de interculturalidad, ya que está ligada a un proceso de cambio de los sistemas, espacios y formas de relacionarse con el Otro, de manera epistemológica, estructural, política y socio-cultural. Cuando los géneros comparten espacios y dialogan, están en condiciones de respetarse mutuamente y tratar los conflictos causantes de la desigualdad de género —en particular, conflictos relacionados a las formas en las que la construcción sociocultural de las categorías «feminidad» y «masculinidad» perpetúan la violencia contra la mujer, entendida ésta como violencia física, institucional, psicológica, económica, política y social. Esta violencia es uno de los patrones de poder dentro de la colonialidad del poder, en general, y dentro de las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi, en particular.

Según Magdalena Fures, la subordinación de las mujeres en las comunidades se ve reflejada en el hecho de que, por ejemplo, las mujeres «siempre hemos dependido de los esposos». La llena de esperanza observar que ahora, en cambio, las mujeres han ido «ganando espacios, tanto en el hogar como en la comunidad»; que a veces pueden salir a trabajar y tener sus «propios recursos económicos». Ahora bien, así como reconoce estos cambios positivos, también advierte que una de las desventajas de estos cambios en los espacios de las mujeres podría ser el abandono que los hijos deban sufrir en los hogares. En este sentido, habla de la necesidad de que las mujeres y los hombres trabajen conjuntamente para lograr una suerte de equilibrio, de tal manera que «los esposos o los dirigentes de las comunidades vayan aceptando, respetando y valorando los trabajos que se vienen realizando como mujeres», dentro o fuera del hogar.

Un espacio crucial para avanzar en la equidad de género es la escuela; como bien señala Fures, «otra de las dificultades que nos limitan para ir ganan-

do estos espacios de tomar decisiones es el tema del estudio; por ejemplo, muchas mujeres no tenemos la posibilidad de ir a terminar la escuela». Frente a este problema, las mujeres del Comité Central de la UNORCAC han trabajado intensamente el tema del liderazgo y de la obtención de becas conjuntamente con las mujeres de las comunidades, para promover la idea de que ellas también pueden educarse, profesionalizarse y generar recursos económicos. Específicamente, la UNORCAC maneja un programa de alfabetización para adultos y buscan fondos y otras «alternativas positivas» para la creación de becas que beneficien a niños, cuyas familias no tienen suficientes recursos para pagar la escuela.

El concepto de interculturalidad puede ser útil en la consideración de la invisibilización típica de las mujeres dentro de los procesos organizativos de la UNORCAC. Valorar al otro (en este caso, la mujer), proporcionarle su espacio, permitirle hablar y participar, sin actitud paternalista alguna, es parte del proceso de visibilización. La realidad, según Fueres, es que en los espacios, las autoridades y los dirigentes han «castrado» a las mujeres. A pesar de que tengan ideas o criterios respecto a un proyecto, los dirigentes que lo aprueban, lo hacen «sin tomar en cuenta las opiniones de las mujeres». Por esta razón, las mujeres están «peleando para que [les] dejen tomar decisiones y aprender» y para que las mujeres «teng[an] equidad y oportunidades» (Entrevista a M. Fueres, 2006). De esta manera, es notoria la interrelación entre la interculturalidad y el género dentro de las comunidades, aunque las mujeres nunca utilicen estos términos.

En suma, los posicionamientos de las mujeres del Comité Central (discutidos en el cap. I) giran alrededor de principios vinculados a la idea de interculturalidad, que se resignifica para: ganar y compartir espacios, respetar las diferencias del otro y escucharlo, dialogar y trabajar en condiciones de igualdad y colocar los saberes de las mujeres –a saber de las parteras– en condiciones de igualdad, no sólo con la medicina occidental de afuera, sino también con los dirigentes dentro de la misma UNORCAC, haciendo del proyecto una prioridad en el tema de salud intercultural con las parteras. Como explica Fueres, «siempre hablamos [en el Comité Central de Mujeres] de que debemos trabajar bien entre hombres y mujeres por los problemas comunes y que vayan respetando las decisiones que vamos tomando como mujeres». En declaraciones como éstas, se percibe una buena sinergia; es decir, se están creando un diálogo y un proceso positivos entre los conceptos de género e interculturalidad.

El debate sobre la relación entre género e interculturalidad

Entre el absolutismo y el relativismo: una base para ver el género como trabajo de la interculturalidad

Ahora bien, quisiera discutir el debate que se ha realizado en el campo académico sobre el vínculo entre género e interculturalidad, debate que se concentra principalmente en el trabajo de la antropóloga Aurolyn Luykx. Dado que la discusión de esta relación dentro de la UNORCAC se concentra mayormente en el respeto *por* la diferencia y la necesidad de dialogar *sobre* las diferencias, me parece útil introducir dos conceptos claves para esta discusión: el relativismo y el absolutismo. Según Luykx, la noción de interculturalidad – con énfasis en el «derecho a la diferencia», entre otros principios– se enfoca en gran parte más hacia el relativismo que hacia el absolutismo, porque el primero puede ignorar la «estratificación y la opresión al interior de las culturas específicas» (Luykx, 1999: 3). Un ámbito al que este asunto se aplica directamente es el de género. Según apunta Luykx en su artículo «Interculturalidad y equidad de género: ¿Dos ejes incompatibles?», la discriminación sexual sigue siendo defendida en muchos países como parte fundamental del orden moral y cultural y como «derecho a la diferencia» (*ibid.*: 4). Para entender la justificación de esta postura, atáñele a uno distinguir brevemente el relativismo del absolutismo. El absolutismo establece «derechos universales» o «fundamentales» que se deben respetar en cualquier cultura, sin tomar en cuenta las particularidades de cada grupo cultural. Luykx explica que estos derechos o preceptos morales incluyen: la libertad ante la opresión y la violencia estatal, y las libertades personales básicas (de expresión, de culto) (*ibid.*). Durante los años 70 y 80, la conciencia pública sobre la opresión de la mujer, como una forma de dominación política y cultural, fue creciendo, así como el reconocimiento del racismo y el clasismo. A partir de esto, la equidad de género asumió una posición como uno de los «derechos morales fundamentales», considerados como universalmente aplicables (*ibid.*).

Dado este contexto, podemos regresar a la situación anterior, la de la justificación de la discriminación sexual. Normalmente ella «no se contrapone a la idea de los derechos fundamentales como parte de un código moral universal», sino que plantea a las mujeres como otro tipo de seres, a quienes dichos derechos «fundamentales» no se aplican. La justificación de las desigualdades de género incluye el argumento de que las diferencias entre los comportamientos exigidos y dirigidos a los dos sexos, no amenazan estos derechos fundamentales. Por otro lado, ubica la discriminación sexual dentro de la esfera «privada» del hogar y del comportamiento personal y, como tal, no sujeta a las sanciones públicas (*ibid.*). En esa medida, no importa tanto si existen o no

derechos universales o si se ve la situación desde una perspectiva absolutista, porque, en todo caso, se supone que la equidad de género no entra en discusión como algo protegido por dichos derechos.

Alain Touraine contribuye con otra razón para explicar por qué la cuestión de género muchas veces no entra en la dialéctica de derechos universales. Usando el caso de la violencia doméstica y sexual, Touraine sostiene que la ley «debe asegurar que las prácticas, incluso las privadas, no contradigan los derechos fundamentales de los seres humanos»; pero que en el caso, por ejemplo, de los Estados Unidos, «la violencia sexual conyugal o familiar infligida en privado y que sólo daña al cónyuge o al niño que la sufren es perfectamente legítima» mayormente porque no se puede reprochar a la ley americana de inmiscuirse en la vida privada» (Touraine, 1995: 18). La tendencia del Estado a evitar tratar el tema de la violencia contra la mujer no se limita sólo a Norteamérica; la falta de atención a las mujeres abusadas y la desigualdad de género, en términos generales, constituyen un problema mundial.

Con todo, nos encontramos en una situación en la que ni el relativismo ni el absolutismo logran tener una postura suficiente como para enfrentar la cuestión de género. El primero, por vendar los ojos a la opresión interna dentro de la sociedad, y el segundo, por no incluir los derechos de género como parte de los fundamentales. Además, algunos consideran ambas actitudes como extremas, exclusivas e incompletas por ser demasiadas simplistas.

Se puede buscar una manera de trabajar la interculturalidad efectivamente con el asunto de género, una vía alternativa entre el absolutismo y el relativismo. En su investigación, Aurolyn Luykx explora el aparente conflicto entre los dos temas —la interculturalidad y la equidad de género, especialmente con respecto a la dinámica de género entre la cultura mestiza y la cultura indígena. Considerando que lo que escribe Luykx es muy pertinente a la concepción local de interculturalidad en Cotacachi, me enfocaré en el trabajo que hace ella sobre este nexo tan interesante.

Primero, Luykx trae a discusión el asunto de que la equidad de género, cuando es impuesta de una cultura a otra, puede violar el derecho cultural a la diferencia, a crear una realidad propia, a decidir un futuro propio. Luykx apunta, «Cuando [los] provenientes del mundo occidental insisten en la equidad de género... puede ser percibida por los actores indígenas como una imposición de la cultura occidental, que no encaja con el principio de respeto por la cultura propia» (Luykx, 1999: 2). De hecho, mucha gente de Cotacachi toma el concepto de género como un término ajeno e impuesto, tal como se ha mencionado anteriormente.

En la búsqueda de una solución para resolver este aparente conflicto, Luykx propone que hay que «superar la visión de las sociedades indígenas como cultural y políticamente homogéneas», porque dentro de aquellas uni-

dades que llamamos (un poco arbitrariamente) «culturas», existen diferencias de opinión, ideologías contradictorias, estratificación (*ibid.*: 5). Dentro de una cultura, pueden existir grupos oprimidos que tienen opiniones distintas a la opinión dominante (como en el caso de las mujeres dentro del movimiento indígena ecuatoriano).

Con respecto al género, puede que algunos cuestionen y discutan el asunto, mientras que otros no lo reconozcan como tema de importancia. En tal sentido, para hablar del género dentro de una cultura particular, hay que «determinar el estatus moral de prácticas y actitudes que pueden parecer discriminatorias, [y] es menester sondear las actitudes de ambos sexos» (*ibid.*). Con el fin de que surjan opiniones distintas de lo tradicionalmente oído y escuchado, es necesario consultar a ambos sexos en todos los temas posibles. Con todo, ambos discursos –género e interculturalidad– son muy complicados y no se puede simplificar ni generalizar sobre ninguno de ellos.

A pesar de su complejidad, vale la pena buscar una manera en la que se pueda relacionar la equidad de género con el concepto de interculturalidad. Realmente, insiste Luykx, «una perspectiva intercultural, para poder considerarse completa, necesariamente debe tomar en cuenta la cuestión de género» (*ibid.*). La equidad de género va acorde con las propuestas vinculadas a la noción de interculturalidad, porque «la búsqueda de la equidad de género no debería partir de la suposición de un ‘yo’ concientizado y un ‘otro’ ignorante, sino de la mutua exploración de nuestra capacidad crítica, tanto como de nuestras limitaciones» (*ibid.*: 6).

Es difícil navegar una vía entre el relativismo y el absolutismo, especialmente con un tema tan complejo como el del género. Nadie puede estar seguro de que la interculturalidad apunte hacia un equilibrio entre el absolutismo y el relativismo, pero con más tiempo y esfuerzo, se verá si el camino de la interculturalidad puede cambiar las dialécticas dominantes, las cuales –en una perspectiva pesimista– son supuestamente herméticas. Más allá de estos conceptos, la sociedad diversa vive estas relaciones conflictivas, complejas e interculturales en su cotidianidad; la interculturalidad es una construcción permanente de nuevos procesos y prácticas que conduzcan a que se superen los prejuicios y la dominación.

Reflexiones finales

La interculturalidad, primero como práctica y luego como concepto, ofrece un cambio estimulante y una perspectiva nueva con la que se pueden enfrentar los conflictos culturales y otros problemas de la actualidad. Como afirma Palacios, las mujeres juegan un rol importante en la búsqueda de un diálogo intercultural.⁷⁹ El hecho de que mujeres negras, mestizas e indígenas, tanto de sectores urbanos como de sectores rurales, sean convocadas e incluidas en espacios dentro de los cuales puedan exigir su derecho a ser escuchadas y a la participación, «re-simboliza el ejercicio del diálogo intercultural» (Palacios, 2005: 326). Este diálogo ha incluido momentos de convergencia y divergencia entre los distintos grupos de mujeres, en cuanto a la valoración del cuerpo o en cuanto a la imagen de feminidad o belleza. Es importante reconocer estas diferencias y conversarlas. Sólo así se podrá apreciar al otro, se podrán valorar otros saberes y perspectivas, y se podrá trabajar conjuntamente para crear un mundo más justo.

Pensamientos y éticas «otros», que vinculen el género con la interculturalidad, pueden ser útiles en la lucha por derrumbar los patrones de desigualdad que se han ido fortaleciendo desde el comienzo de la colonialidad. Frente a la ideología dominante eurocéntrica, basada en la violencia, la destrucción, la desigualdad y la homogeneización, se pueden proponer éticas tradicionalmente subvaloradas y asociadas a lo «femenino», como lo es una ética de la afirmación de la vida, de la solidaridad y de la inclusión, una ética de lo erótico, una ética del compromiso y de la compasión... en resumen, una ética llena de amor.⁸⁰

Enfatizo la importancia de estos elementos, no solamente para escribir cosas «lindas y poéticas» que queden plasmadas en un papel, sino para dejar en claro la suprema importancia y centralidad del tema de género en cualquier discusión sobre la desigualdad, tan presente en el mundo actual. No se puede

79. Esto no quiere decir que las mujeres tengan más responsabilidad para trabajar el tema, sino que señala la importancia de que las mujeres participen en combatir la construcción de su «doble otredad» a través de procesos, prácticas y propuestas interculturales.

80. Joel Suárez, «Del horizonte al presente», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 95.

separar la desigualdad de género de otros patrones de poder; en este mundo, generador de dicotomías, las culturas, los valores y las personas que más han sido sometidos y deslegitimados se asocian, dentro de la ideología dominante, a lo femenino.

Sólo con la revalorización de principios dejados de lado, como la igualdad y el respeto, y con la creación de sociedades plurales, diversas, autónomas y libres de cualquier imposición colonial o neocolonial, se puede avanzar hacia nuevas formas de relaciones interculturales (I. León, 2006: 333). Las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi todavía padecen de mucha desigualdad, especialmente de género. Pero, a la vez, el trabajo realizado dentro de la UNORCAC acerca de la interculturalidad y el género, les ha proporcionado a las mujeres la posibilidad de visibilizarse, fortalecerse y ser valoradas por los demás. Los planteamientos y proyectos de las mujeres del Comité Central se concentran específicamente en valores (como el respeto por el otro, el derecho a la diferencia y a fortalecer principios y conocimientos propios, el uso del diálogo para enfrentar el conflicto) que pueden cambiar los patrones de poder dentro de la matriz colonial,⁸¹ aquel sistema dominante que intenta invisibilizarlas y someterlas doblemente: por ser indígenas y por ser mujeres.

A pesar de que no haya un uso regular de los términos «género» e «interculturalidad» en las comunidades como yo pensaba que hubiera al inicio de la investigación, sin embargo se involucran estos conceptos en la vida cotidiana de la UNORCAC y en sus proyectos, propuestas, logros y desafíos. Más importante que el manejo de estos conceptos son las prácticas que suceden cotidianamente que reflejan la construcción de mayor equidad y de procesos interculturales. Por ejemplo, como explicó Luz María Lanchimba, antes, las mujeres que formaban parte de la UNORCAC no tenían «ni voz, ni voto» y los hombres las invisibilizaban «en un sinnúmero de espacios». Sin embargo, actualmente las mujeres saben que son capaces de llegar a todos los espacios, aunque implique un largo proceso el lograr que se visibilice todo su trabajo y se valore a la mujer tanto como al hombre. Las mujeres del Comité Central se han ganado los espacios y el respeto con sus proyectos en las áreas de salud, actividades productivas y fortalecimiento de la cultura.

Respecto a la salud, se ha reivindicado los conocimientos de la medicina ancestral, propios de las parteras, y se ha creado diálogos bajo condiciones de igualdad entre gente mestiza del sector urbano. De este modo, se han enfrentado los fuertes conflictos presentes en Cotacachi, entre los sectores urbanos y los rurales, entre mestizos e indígenas y entre la medicina occidental y la medicina ancestral indígena. En talleres de capacitación, las parteras se

81. Cabe reconocer la interiorización de la matriz colonial dentro de las culturas indígenas, la que perpetúa la desigualdad de género dentro de éstas.

fortalecen a través del intercambio de conocimientos. Las actividades productivas del Comité –incluyendo huertos familiares, cajas de crédito, apoyo a la comercialización (la feria de productores/as y la comercialización de pomadas y plantas medicinales) y elaboración de tejidos y bordados– ayudan a que las mujeres puedan apoyar económicamente a sus comunidades y a sí mismas, mientras, a la vez, fortalecen su propia cultura. El esfuerzo del Comité de Mujeres por fortalecer las culturas locales de Cotacachi se extiende a otras actividades también, incluyendo la recuperación de la música, la danza y la vestimenta autóctona.

Con estas actividades, el Comité de Mujeres ha promovido la equidad de género en las comunidades y ha mejorado la participación de las mujeres, hasta tal punto que ellas han empezado ya a «pelear por sus espacios» (Entrevista a L. M. Lanchimba, 2006). En lugar de aceptar o callar los problemas que padecen, las mujeres de las comunidades han propuesto soluciones y proyectos nuevos: desde la creación de una oficina para el Comité, hasta la venta de comida propia, nutritiva y natural dentro de un Congreso Internacional, con el fin de generar fondos. El fortalecimiento de los saberes «femeninos» entre productoras y parteras ha dado como resultado el reconocimiento de los aportes de las mujeres en las comunidades y ha ayudado a cambiar la tendencia a invisibilizar el trabajo de las mujeres. El 29 de abril de 2007, la UNORCAC celebró su trigésimo aniversario. En este festejo, los presentadores reconocieron oficialmente el liderazgo de varias mujeres en las comunidades, señalando, por ejemplo, que una sola partera había supervisado más de 1.300 partos.

En vista de los logros descritos de la UNORCAC, y específicamente del Comité de Mujeres, concluyo que las prácticas interculturales de la organización sí fomentan la descolonización y el reconocimiento del género como parte de la matriz colonial. Sin embargo, no son prácticas compartidas por todos; las mujeres campesinas e indígenas de Cotacachi viven una doble otredad, construida por el sector dominante (mestizo y urbano) y también por los hombres de sus comunidades. Se encarga a las mujeres, de manera desequilibrada, trabajar la equidad de género y el rescate de los elementos culturales propios. Además, a pesar de que las mujeres trabajen para cambiar su posición subordinada, generada por los patrones de poder coloniales, sin embargo siguen siendo invisibilizadas y explotadas en muchos ámbitos y espacios.

Se ha intentado integrar esta investigación a los esfuerzos de la UNORCAC por trabajar los temas de género e interculturalidad, con el objetivo de cambiar la desigualdad de género en las comunidades campesinas e indígenas de Cotacachi. Se espera que este documento sirva para registrar, discutir, explorar e interrogar los logros y desafíos experimentados dentro de la UNORCAC y relativos al nexo entre la interculturalidad y el género. Respecto a estos términos, el presente estudio también ha registrado los planteamientos

a futuro de las mujeres del Comité Central. Se ha hecho evidente: la necesidad de buscar mercados para comercializar la producción de las mujeres en las comunidades; la exigencia de ser tratadas con respeto y como socias en las actividades turísticas de las comunidades; el deseo de formar otros talleres, como el de bordados tradicionales, para así reunir a las mujeres y combatir su aislamiento; la determinación, por parte de las parteras, de seguir fortaleciéndose y también de fomentar diálogos con la medicina occidental a través de un sistema intercultural de salud, ganando así respeto y espacios con relación al hospital de Cotacachi; y la solicitud, por parte de las parteras, de que la UNORCAC les proporcione tanques de agua y la protección contra animales herbívoros, para que, en sus comunidades, puedan sembrar, cuidar y comercializar hierbas y plantas tradicionales, promoviendo así la medicinal ancestral indígena y la alimentación nativa y orgánica.

Para seguir trabajando los temas de interculturalidad y género, la UNORCAC enfrenta varios obstáculos y desafíos. Por ejemplo, la UNORCAC debería involucrar más a los hombres en sus discusiones sobre género, dado que actualmente se suele vincular el «problema» de la desigualdad de género casi exclusivamente a las mujeres, dejando fuera del debate a los hombres. Asimismo, la dificultad de las mujeres por encontrar tiempo libre, hace que sea necesaria la búsqueda permanente de alternativas para que puedan salir de sus casas y reunirse. La tendencia a no hablar de los problemas, también dificulta que haya un diálogo entre ellas sobre posibles soluciones. Sin embargo, esta misma investigación hizo evidente que, al momento de abrir un espacio para hablar de fortalezas, problemas y soluciones en las comunidades, las mujeres sí se ponen a pensar, reflexionar, dialogar y proponer nuevas ideas.

Frente a la invisibilización de los aportes de las mujeres dentro de la UNORCAC, es imperativo seguir ganando espacios para las mujeres. De acuerdo con Luz María Lanchimba, la profesionalización de mujeres de las comunidades y el incremento de su participación dentro de la Unión constituyen buenas soluciones, pero es necesario recordar la importancia de trabajar conjuntamente con los hombres, también. Finalmente, el fomento de un diálogo basado en la noción de interculturalidad es clave en la resolución de los conflictos externos que enfrenta la UNORCAC –a saber, entre las productoras y los mercaderes y entre la medicina occidental (el hospital de Cotacachi) y la medicina ancestral indígena (las parteras). Es importante reconocer la brecha que se observó entre las construcciones cotidianas de la interculturalidad y el discurso intercultural, especialmente con respecto al conflicto que involucra a las productoras.

Por otro lado, las productoras y las parteras estarían mejor preparadas para ganar espacios urbanos y para participar en dichos espacios, si tuviesen un mayor acceso a la educación, lo cual les permitiría expresarse tanto en ki-

chwa como en castellano. Pero ¿por qué les toca a ellas aprender el idioma del «otro» y a los mestizos del sector urbano no? Lo ideal sería que los mestizos del Ecuador aprendiesen a hablar kichwa (lo cual podría crear un diálogo realmente equitativo e intercultural), pero, como suele suceder, los marginados siempre son quienes se ven obligados a cambiar el sistema dominante desde adentro; es decir, los marginados necesitan usar las herramientas del sistema que los somete para cambiar sus patrones de poder.

Se ve este desequilibrio en el caso, por ejemplo, del conflicto entre los sectores urbanos y rurales de Cotacachi y, en particular, entre las productoras y los mercaderes. Las mujeres, al momento de intentar incorporarse a los espacios urbanos, se ven obstaculizadas y discriminadas. A pesar de que se haya hecho un esfuerzo de tratar este conflicto en reuniones y «diálogos» entre los dos lados involucrados para lograr una mayor equidad, el resultado ha generado mayor frustración para todos. El conflicto reproduce el conflicto urbano-rural y la discriminación de los indígenas históricos. Sobre todo, las mujeres siguen redoblando su trabajo, sin recompensación económica o política-social notable.

No cabe duda que, a pesar de los obstáculos enfrentados por los dirigentes de la UNORCAC, hay mucha resistencia en sus comunidades de base, además de un esfuerzo por cambiar los patrones globales y locales de poder. La UNORCAC orienta sus luchas hacia la construcción de poderes locales alternativos, el respeto por la diferencia cultural —es decir, los principios de autonomía y autodeterminación— y la construcción de relaciones de igualdad entre todos los miembros de las comunidades, sean hombres o mujeres. Aunque no existe mucha reflexión sobre los conceptos de interculturalidad y género dentro de la UNORCAC, y, de hecho, existe una variedad de opiniones y perspectivas al respecto (muchas veces, confusas y contradictorias), sí se elaboran planteamientos sobre interculturalidad y género. El Municipio de Cotacachi y la Asamblea Cantonal deben jugar un rol clave en cambiar estas condiciones históricas que todavía se mantienen; para respetar las diferencias culturales y construir relaciones de equidad, es necesario transformar el discurso intercultural en prácticas cotidianas.

Lo importante es que la UNORCAC siga sondeando las perspectivas desde las comunidades mismas sobre cómo quieren cambiar su realidad, cómo quieren construir un futuro distinto en el que la integridad y la diversidad de todas y todos sean respetados, en el que primen valores de igualdad, solidaridad y diálogo para transformar el sistema dominante. La construcción de alternativas y el surgimiento de nuevos sujetos, espacios, prácticas y lenguajes críticos, están desafiando a la matriz colonial y al patrón global de poder,

como señala Irene León (2006: 17).⁸² En palabras de Rumiñahui Andrango, el Comité Central de Mujeres surgió, en parte, de la necesidad de construir un desarrollo «desde el punto de vista de las mujeres», porque su «dinámica de la forma de vida mismo es diferente»; resulta interesante, entonces, considerar la posibilidad de un «contradesarrollo» frente a proyectos de desarrollo provenientes de afuera. Un desarrollo propio, basado en los sueños, búsquedas y esperanzas locales, puede fortalecer la autonomía (individual y colectiva) la descolonización de los pueblos y de las mentalidades y la creación de una sociedad más justa y equitativa (*ibid.*: 333).

Este trabajo ha explorado la significación de la interculturalidad como una práctica, un concepto, un punto de vista y un proceso «otro» que posiciona la desigualdad de género como uno de los ejes de dominación dentro de la matriz colonial. La intención no ha sido idealizar el concepto, sino llamar la atención sobre la vinculación entre la interculturalidad y el género, tal como han sido concebidos y practicados dentro de las actividades y luchas de la UNORCAC.

La batalla emancipatoria, contra la hegemonía global de hoy, exige el encuentro de todas las miradas, de todas las prácticas sociales y políticas y el diálogo fértil entre los sueños, búsquedas y esperanzas de los diversos sujetos que proponen construir otro mundo.⁸³ Las mujeres de la UNORCAC están cambiando su mundo con prácticas y planteamientos que resignifican los discursos y paradigmas ajenos acerca de la interculturalidad y el género; enfrentan su doble otredad con propuestas distintas que intentan construir diálogos y relaciones equitativas e interculturales. Ojalá las perspectivas, las experiencias, las esperanzas y los desafíos registrados en este documento, respecto a la relación entre interculturalidad y género dentro de la UNORCAC, puedan ser útiles para otros sujetos que se encuentran en caminos y procesos interculturales.

82. León cita conceptos descritos por A. Quijano, 1999: 106.

83. Claudia Corol, «Restituir al socialismo en el imaginario», en *La otra América en debate: aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006, p. 83.

Bibliografía

- Amnesty International, «Worldwide Statistics on Women», 14 de abril de 2007, en <http://www.amnesty.org.nz>.
- Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.
- Asociación de Trabajo Interdisciplinario ATC, *Comprendiendo el conflicto: transformando desde la cotidianidad*, Bogotá, CÓDICE, 2004.
- Beard, James, *Beard on Food*, New York, Knopf, 1974.
- Bedregal, Ximena, «Con mi feminismo mirando al sur: primeras reflexiones de un viaje de regreso al futuro», presentado en V Encuentro Feminista Boliviano, 2006, en http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2006/ximena_bolivia01.htm.
- Bonfil Batalla, Guillermo, «Lo propio y lo ajeno: Una aproximación al problema del control cultural», en *Pensar nuestra cultura*, México, Alianza, p. 49-57, 1991.
- Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990.
- «Carta de las mujeres para la Humanidad», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Chimbo, Blas, «El respeto por nuestra cosmovisión, un derecho prioritario», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Churichumbi, Guillermo, intervención ante la «Primera semana de la interculturalidad en la región Sierra Centro: «Los árboles que sembraste»», Ecuador, s.e., 28 de agosto de 2002.
- Corol, Claudia, «Restituir al socialismo en el imaginario», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, «Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador: construyendo el Estado Plurinacional», Quito, CONAIE, publicado después de 2002.
- CONAIE, «Proyecto político de la CONAIE», Quito, CONAIE, 1997.
- Cuvi Sánchez, María, «Hacia un enfoque sistemático: las mujeres rurales y el desarrollo», en María Cuvi Sánchez, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores, *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador: la década de 1990*, Quito, CONAMU, 2000.
- Cuvi Sánchez, María, Emilia Ferraro y Alexandra Martínez Flores, *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador: la década de 1990*, Quito, CONAMU, 2000.
- De Sousa Santos, Boaventura, ««Desaprender» la democracia», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.

- Díaz, Raúl, y Graciela Alonso, «Integración e interculturalidad en épocas de globalización», en Leonella Cururella, comp., *Antropología del ciberespacio*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Faria, Nalu, «La violencia del neoliberalismo», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Fornet-Betancourt, Raúl, «Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización», capítulo XII en *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Fuller, Norma, edit., «Introducción», en *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, 2002.
- Heller, Agnes, «La estructura de la vida cotidiana», en *Historia y vida cotidiana: aportación a la sociología socialista*, trad. en castellano por Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1987.
- «Historia: ¿Qué es la CONAIE? », El Consejo de Gobierno de la CONAIE, Dirección de Comunicación, *Revista Nacionalidades Indígenas*, Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador CONAIE, 2006, en <http://conaie.org/es/di_fo_historia/index.html>.
- Iza, Leonidas, «Diversidad e interculturalidad», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Kowii, Ariruma, «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad», en Catherine Walsh, edit., *Pensamiento crítico y matriz [de]colonial: reflexiones latinoamericanas*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Abya-Yala, 2005.
- «Propuestas y retos para la construcción del Estado pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador», ponencia presentada ante la XIV Conferencia de la Academia de la Latinidad, «Conferencia Internacional «Desarrollo e interculturalidad, diferencias e imaginarios de la Nación en el Mundo Andino»», Quito, Academia de la Latinidad / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, p. 157-174, 21-23 de septiembre de 2006.
- León, Edizon, García, Juan, y William J. Dewey, *El color de la diáspora: fotografías*, Quito, Fondo Documental Afroandino, 2006.
- León, Irene, «FSA: La otra América en debate», *Introducción en La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- León, Magdalena, «Género y diversidades: desafíos en el FSM», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Luykx, Aurolyn, «Interculturalidad y equidad de género: ¿Dos ejes incompatibles?», cap. 1, en Ruth Moya, edit., *Interculturalidad y educación: diálogo para la democracia en América Latina*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Macas, Luis, «Diversidad y plurinacionalidad», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Machineri, Sebastião, «El poder de afirmarse como pueblos», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: Comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2001.
- Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

- Muyolema, Armando, «De la < cuestión indígena > a lo < indígena > como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje», en Ileana Rodríguez, *Convergencia de tiempos: estudios subalternos, contextos latinoamericanos, Estado, cultura y subalternidad*, Ámsterdam, Rodopi, 2001.
- Olivé, León, «Multiculturalismo», capítulo en *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999.
- Palacios, Paulina, «Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional», en Pablo Dávalos, comp., *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.
- Panikkar, Raimon, «La interpelación intercultural», en Graciano Gonzáles, coord., *El discurso intercultural: Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Parella Rubio, Sònia, *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Barcelona, Anthropos, 2003.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano 1995*, Madrid, Mundi Prensa, 1995.
- Puente Hernández, Eduardo, «Introducción», en *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, 2005.
- Quijano, Aníbal, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en Heraclio Bonilla, comp., *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá, Tercer Mundo, 1992.
- «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», en Santiago Castro Gómez, Óscar Guardio Rivera y Carmen Millán de Benavides, edit., *Pensar [en] los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA, 1999.
- Rivera Lassen, Ana Irma, «La diversidad: más que una palabra», en *La Otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Rodrigues da Silva, Flávio Jorge, «Luchas y alternativas frente al racismo», en *La Otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Sanchís, Norma, «La ceguera de género de la economía», en *La Otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Santana, Roberto, «La construcción de una identidad política nacional», en *Ciudadanos en la etnicidad, los indios en la política o la política en los indios*, Quito, Abya-Yala, 1995.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales (SIISE), Versión 4.0, Quito, Ministerio Coordinador de Desarrollo Social.
- Suárez, Joel, «Del horizonte al presente», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- «The State of the World: Brief Introduction to Global Issues», *The World Revolution*, 25 de febrero de 2007, en <<http://www.worldrevolution.org/projects/globalissues-overview/overview2/BriefOverview.htm>>.
- Touraine, Alain, «¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas», en *Claves de razón práctica*, No. 56, p. 14-25, Madrid, Claves, 1995.

- Universidad Intercultural Amawtay Wasi, «Bases filosóficas y conceptuales de la universidad intercultural Amawtay Wasi», en *Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir*, Quito, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2004.
- Vásquez Arcón, Juana, «Culturas, voces y lenguajes», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Viteri, Franco, «La <territorialidad> y los <recursos naturales> vistos desde las nacionalidades indígenas», en *La otra América en debate: Aportes del I Foro Social América*, Quito, Foro Social Américas, 2006.
- Viteri, Leonardo, «La interculturalidad desde los pueblos indígenas del Ecuador», en *Red Interamericana Agricultura y Democracia. Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales: propuestas para la gestión participativa del desarrollo local*, Quito, Abya-Yala, 1999.
- Wachtel, Nathan, «La danza de la Conquista», cap. 2, en *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid, Alianza, 1976.
- Walsh, Catherine, «(De) construir la interculturalidad: Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador», en Norma Fuller, edit., «Introducción», *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en Perú, 2002.
- «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial», en Ramón Grosfogel, Nelson Maldonado-Torres y José Saldívar, edit., *Coloniality of power, transmodernity and border thinking*, Durham, Duke University Press, 2005.
- United Nations, «Women Watch», 14 de abril de 2006, en <<http://www.un.org/womenwatch/resources/stats.htm>>.
- World Bank, «World Development Indicators (WDI) 1997», CD-ROM en *World Development Report*, 1997.

Internet

- UNORCAC, <<http://www.unorcac.nativeweb.org/somos.html>>.
- FENOCÍN, <<http://www.fenocin.org/>>, consultado en abril de 2007.

Entrevistas

- Entrevista a Luz María Alta, de Santa Bárbara (representante de la parroquia El Sagrario al Comité Central de Mujeres), realizada el 17 de agosto de 2006 en su casa, en la comunidad de Santa Bárbara, Cotacachi, Ecuador.
- Entrevista a Rumiñahui Andrango, de la comunidad Tarajuan (secretario de Actas y Comunicaciones / Técnico de Fortalecimiento Organizativo), realizada el 29 de agosto de 2006 en su oficina, Cotacachi, Ecuador.

- Entrevista a María Magdalena Fueres (miembro de la Comisión Social y del Comité Central de Mujeres), realizada el 29 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de las Mujeres, en el centro Jambí Mascaric, Cotacachi, Ecuador.
- Entrevista a Luz María Lanchimba, de la comunidad Sopuela (presidenta de la Comisión de la Mujer, Familia y Salud), realizada el 21 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de las Mujeres, en el centro Jambí Mascaric, Cotacachi, Ecuador.
- Entrevista a Carmen Morán, promotora de salud y partera de la comunidad Tarajuan, realizada el 23 de agosto de 2006 en la oficina del Comité de Mujeres, en el centro Jambí Mascaric, Cotacachi, Ecuador.
- Entrevista a Jorge Pazmiño de la Torre, Coordinador del Proyecto con los Niños de la UNORCAC y de la Comunidad Tarajuan, realizada el 29 de agosto de 2006, en el Jambí Mascaric, Cotacachi, Ecuador.

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica de nuevo tipo, creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos.

La Universidad es un centro académico abierto a la cooperación internacional, tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración, y el papel de la Subregión en América Latina y el mundo.

La Universidad Andina Simón Bolívar fue creada en 1985 por el Parlamento Andino. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de institución académica autónoma, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, una sede nacional en Quito, Ecuador, una sede local en La Paz, Bolivia, y una oficina en Bogotá, Colombia.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. En ese año la Universidad suscribió un convenio de sede con el gobierno del Ecuador, representado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador, mediante ley, la incorporó al sistema de educación superior del Ecuador, y la Constitución de 1998 reconoció su estatus jurídico, el que fue ratificado por la legislación ecuatoriana vigente. Es la primera universidad del Ecuador en recibir un certificado internacional de calidad y excelencia.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Adolescencia, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Migraciones, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Agrarios, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.

Universidad Andina Simón Bolívar

Serie Magíster

- 109** Ángel Velásquez, ECUADOR Y LOS TEMAS DEL NUEVO DERECHO DEL MAR
- 110** Edgardo Pérez Morales, NATURALEZA, PAISAJE Y SOCIEDAD EN LA EXPERIENCIA VIAJERA: misioneros y naturalistas en América Andina durante el siglo XVIII
- 111** Jorge Luis Carrión Benítez, LOS TRIBUTOS PARAFISCALES EN LA COMUNIDAD ANDINA
- 112** María del Pilar Mora, DESDE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA HACIA UN PROYECTO DESCOLONIZADOR
- 113** Juan Pablo Cadena, CRISIS PETROLERA E IMPERIALISMO: la política de seguridad energética de Bush y sus implicaciones para Latinoamérica
- 114** Christian Masapanta, JUECES Y CONTROL DIFUSO DE CONSTITUCIONALIDAD: análisis de la realidad ecuatoriana
- 115** Mary Ivers, POEMAS A COLORES: memoria e identidad indígena en la pintura de Tigua
- 116** Sebastián López, DEL AMPARO A LA ACCIÓN DE PROTECCIÓN: ¿regulación o restricción a la protección de los derechos fundamentales?
- 117** María Dolores Vasco Aguas, LAS GALÁPAGOS EN LA LITERATURA
- 118** Alex Schlenker, SE BUSCA: indagaciones sobre la figura del sicario
- 119** María Martínez Mita, CONQUISTA DE DERECHOS HUMANOS POR EL PUEBLO AFROBOLIVIANO en la Asamblea Constituyente de 2006-2008
- 120** María Cristina Osorio, PRIMER MANDATO PRESIDENCIAL DE URIBE: personalismo y carisma
- 121** Lara Janson, INTERCULTURALIDAD Y GÉNERO EN LA UNIÓN DE ORGANIZACIONES CAMPESINAS E INDÍGENAS DE COTACACHI

Este libro pretende contribuir a los esfuerzos sociales y académicos de visibilizar y debatir la interculturalidad como proyecto político-social y subversivo que busca descolonizar, y el género como elemento clave en la construcción de la diferencia colonial y en el patrón global de poder. Se presta cada vez más atención al valor de la interculturalidad, particularmente en América Latina, pero a veces se pone tanto énfasis en temas étnicos o culturales, que el tema de la desigualdad de género queda de lado, fuera del debate y del estudio. Con esta investigación, la autora intenta rescatar la importancia de la discriminación por género y el sexismo como partes fundamentales de la opresión y exclusión en nuestras sociedades. Para tal efecto, observó el caso de la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), ubicada en la Sierra ecuatoriana, y las relaciones complejas y conflictivas que se presentan en dicho espacio respecto a la interculturalidad y al género. La pregunta que guía esta reflexión es ¿cómo se concibe la relación entre interculturalidad y género desde el discurso hasta la administración y práctica de la UNORCAC y, en particular, de su Comité Central de Mujeres? La diversidad de opiniones dentro de la UNORCAC en torno a los conceptos de interculturalidad y género indica que, pese a una posible confusión respecto a los términos, sí se relacionan los conceptos en los proyectos realizados por la UNORCAC, particularmente en el Comité de Mujeres, donde se desafía la persistencia de la desigualdad de género en las comunidades y dentro de la Unión con planteamientos propios que se basan en principios interculturales: respetar y tener derecho a la diferencia, tratar el conflicto dialogando con el otro, crear espacios de igualdad y fortalecer valores culturales propios.



Lara Janson (Iowa, 1982). Mientras cursaba su bachillerato en la Universidad de Grinnell estudió un semestre en Ecuador, donde colaboró con el Municipio de Otavalo. En 2005 obtuvo una Beca Fulbright para estudiar la Maestría en Estudios Latinoamericanos, con mención en Políticas Culturales, en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y en 2007 obtuvo su título de Magíster. En 2006 trabajó con la UNORCAC para la elaboración de su tesis. En 2009, siendo becaria George J. Mitchell, realizó una Maestría en Estudios de Conflicto y Paz en la Universidad de Ulster en Derry/Londonderry en Irlanda del Norte. Su tesis versó sobre la prevención del tráfico humano, y se graduó con distinción. Actualmente reside en los Estados Unidos y se especializa en el tema de la trata de personas.

ISBN: 978-9978-84-654-4



9789978846544